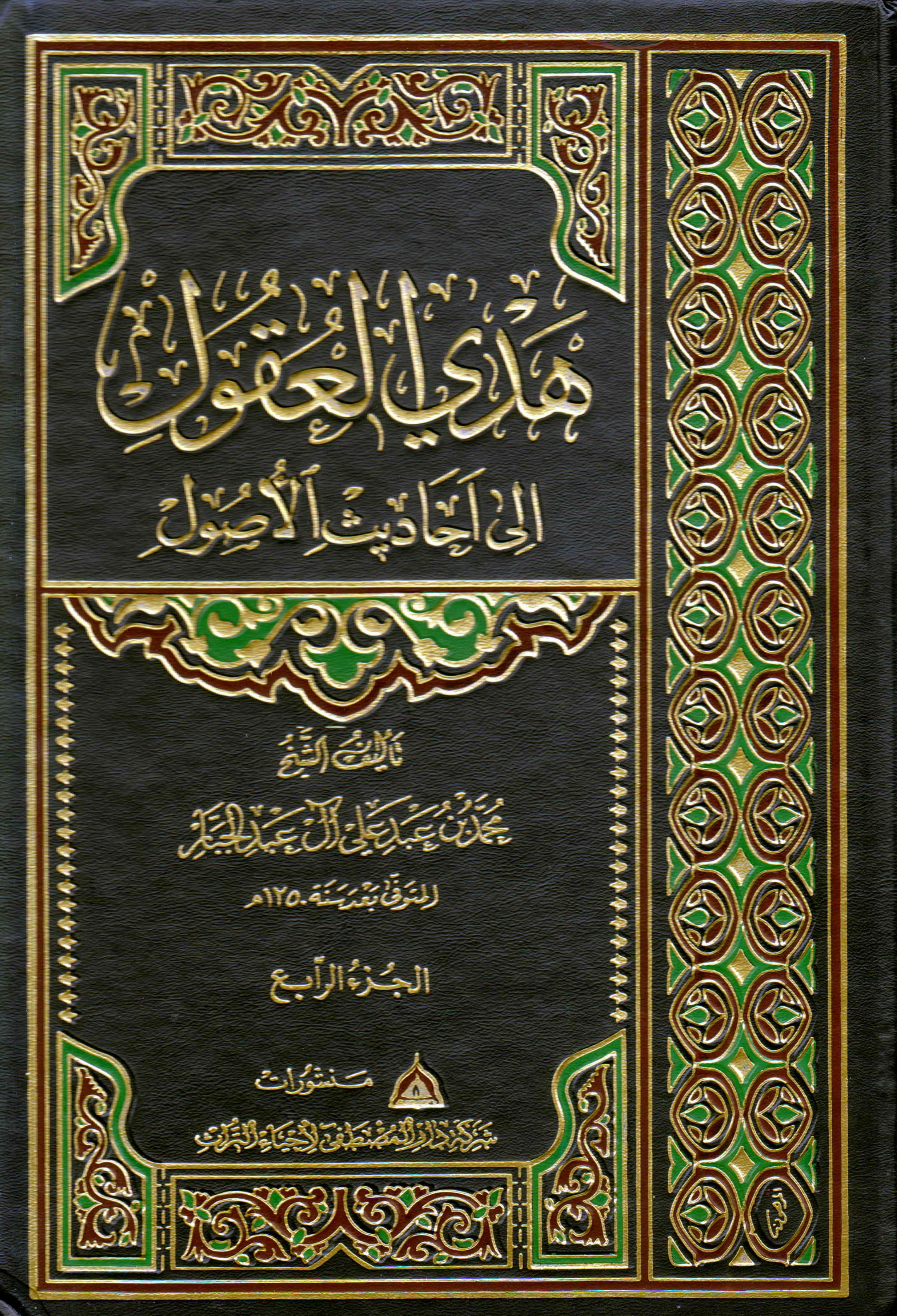

هدى العقول
الى احاديث الأصول
تأليف الشيخ
محمد بن عبد علي آل عبد الجبار
المتوفى بعد سنة ١٢٥٠ م
الجزء الرابع
منشورات
شركة دار المصطفى لإحياء التراث



هدى العقول

الى احاديث الأصول

هدى العقول

إلى أحاديث الأصول

تأليف الشيخ

محمد بن عبد علي آل عبد الجبار

المتوفى بعد سنة ١٢٥٠ هـ

الجزء الرابع

مشرف التحقيق

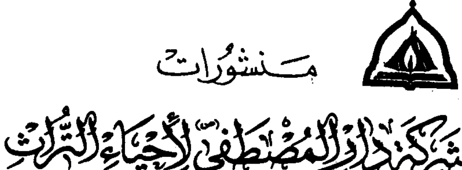
مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

منشورات

شركة دار المصطفى لإحياء التراث

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ — ٢٠٠٤م



لبنان - بيروت - ص.ب: ٢٤/١٩٧

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة - ط١-

ص.ب: ٢٤/١٩٧ - برج البراجنة - بعبدا ٢٠٢٠ ١٠١٧ - هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيدة زينب - تلفاكس: ٠٠٩٦٣١١ ٦٤٧٠١٢٤

إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤ هاتف: ٧٧٣٨٨٦٥ - فاكس: ٧٧٣٨٨٥٥

البريد الإلكتروني: e-mail: hidayh@shuf.com

رموز التحقيق

[ ]: في حديث الأصل تعني: من المصدر.

| |: إضافة تقويم أو توضيح

[ ]: جملة أو كلمة غريبة تركت على وضعها

[........]: فراغ في الأصل


بسم الله الرحمن الرحیم
الله
الله
الله
الله

المجلد الرابع من شرح اصول الكافي للشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار لمنه الله لاتمامه

وامطر عليه من سحائب جوده واكرامه بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الاحد الفرد الصمد الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وتنزه عن التشابه والتشاكل

والتضاد والتماثل وصلى الله على محمد وآله صفوة الكائنات والمنزهين عن نقائص

الذريات الجامعين للكمالات وبعد فيقول محمد بن عبد علي بن محمد آل عبد الجبار عمر الله

[illegible] هذا اوان الشروع في المجلد الرابع من شرح الاصول المسمى [illegible]

الى احاديث الاصول وفقنا الله لاتمامه بمحمد وآله وجوده والطافه وننقل كثيرا

من كلام الملا الشيرازي وامثاله خلال الشرح وان لم نستقص لاجل التنبيه

على خطائهم وضلالهم [illegible] في الاصول ابن عربي محي الدين [illegible]

[illegible] الكافرون [illegible]

قال الامام [illegible] محمد بن يعقوب الكليني باب الكون والمكان

اقول هذا هو الباب السادس من كتاب التوحيد وفيه ثمانية احاديث والمراد بالكون

الوجود بالزمان ومتى والمكان وجوده في حيز ما لا ين والغرض من هذا الباب نفي

الزمان والمكان عنه تعالى بل مطلقه فيشمل الزمان والدهر والسرمد وكذا المكان

والانتقال له [illegible] من النص بلا مخالف محكم النص والكتاب

والبرهان واذا قلنا [illegible] تعالى عن ذلك [illegible] القول [illegible]

[illegible] الواحد [illegible] واحد لا شيء

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الاحد الفرد الصمد الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد وتنزه عن التشابه
والتشاكل والتضاد والتماثل وصلى الله على محمد وآله صفوة الكائنات والمنزهين
عن نقائص الذوات الجامعين للكمالات وبعد فيقول محمد بن عبد علي بن محمد
آل عبد الجبار عفى الله عنه بلطفه الستار هذا اوان الشروع في المجلد الخامس من شرح
الاصول المسمى هدي العقول الى احاديث الاصول وفقنا الله لاتمامه بمحمد وآله محل
جوده وانعامه وننقل لك كثيرا من كلام الملا الشيرازي وامثاله خلال الشرح وان
لم نقتصر لاجل التنبيه على خطائه وضلاله الحق فان شيخ الاصول بن عربي محيي
الدين عندهم وهو مميت الدين والله متم نوره ولو كره الكافرون وقبله الكاشاني
ومحسن صادق فنقول قال العالم العامل الجامع قدس الله سره محمد بن يعقوب الكليني
باب الكون والمكان اقول هذا الباب السادس من كتاب التوحيد وفيه
ثمانية احاديث والمراد بالكون الوجود الزماني ومتى والمكان وجوده في حيز
والاين والعرض من هذا الباب نفي الزمان والمكان عنه تعالى بل مطلقه فيشمل
الزمان والدهر والسرمد وكذا المكان والافتقار الى الغير ونفي ما يوهم خلاف ذلك من
النص بما لا يخالف محكم النص والكتاب والبرهان واذا قلنا بتنزيهه تعالى عن ذلك لا
ينافيه القول بحدوث العالم كما سبق وانه متأخر عنه وغير عنه ثم كما في حديث الرضا
عليه السلام انفا اما الواحد فلم يزل واحدا لا شيء معه بلا حد ولا اعراض ولا يزال
كذلك ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود الحديث فانه اشارة الى الله
الحقيقي وبينونة الصفة بلا كيف له ولا حد والمراد به تعلق مشيئته وليس هذا

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط (ب)

اثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه كما ان اثبات العلم سلب الجهل عنه وكذا
باقي الصفات التي في الحقيقة المعقول للانسان من صفاته تعالى ليس الا سلوب واضافات
لان كنه صفاته ككنه ذاته المحجوب عن نظر العقول فلا يعلم ما هو الا هو وحده
في صفاته احد في ذاته انتهى وركنا الى هذا جماعة من المتاخرين وفيه نظر
في الفرق بين صفات الذات والسلب ظاهر وان كان حقيقة صفاته الثبوتية
لا تدرك ويلزمها بحسب الظهور نفي الجهل والعجز فان اثباتها له بما هو بحسب
ما ظهر لنا بنا من الدلالة عليه لا بحسب ذاته فانها عينها ولا كنته ولا
تقع عليه الصفات وليس اصل ثبوتها وسببه نفي العجز عنه وما استشهد في باب
معاني الاسماء عن احدهم ع فقولك ان الله قدير خبرت انه لا يعجزه شي فنفيت
بالكلمة العجز وجعلت العجز سواه وكذا قولك عالم انما نفيت بالكلمة الجهل
وجعلته سواه لا بد ان يحمل على قوله كما اشرنا اليه ولذا قال ع حيث خبرت انه لا يعجزه في و
العالم لا يجهله شي فهو بالنسبة الى ما يعلم والغاية في وصفه بها لا لان
حقيقتها الذاتية ذلك فانها حقيقة الذات الاحدية الواجبة الوجود ولو
كان حقايقها ترجع للسلب لزم التعطيل ووصفه بها مجاز ولم يصح الحمل ولم يكن
لها مقابل فانها صفات فعل ولغير ذلك فتدبر هذا تم المجلد الخامس ويتلوه ان شا
الله المجلد السادس من شرح الاصول اوله باب صفات الذات وصلى الله على محمد وآله الهدا

صورة من الصفحة الأخيرة من المخطوط (ب)

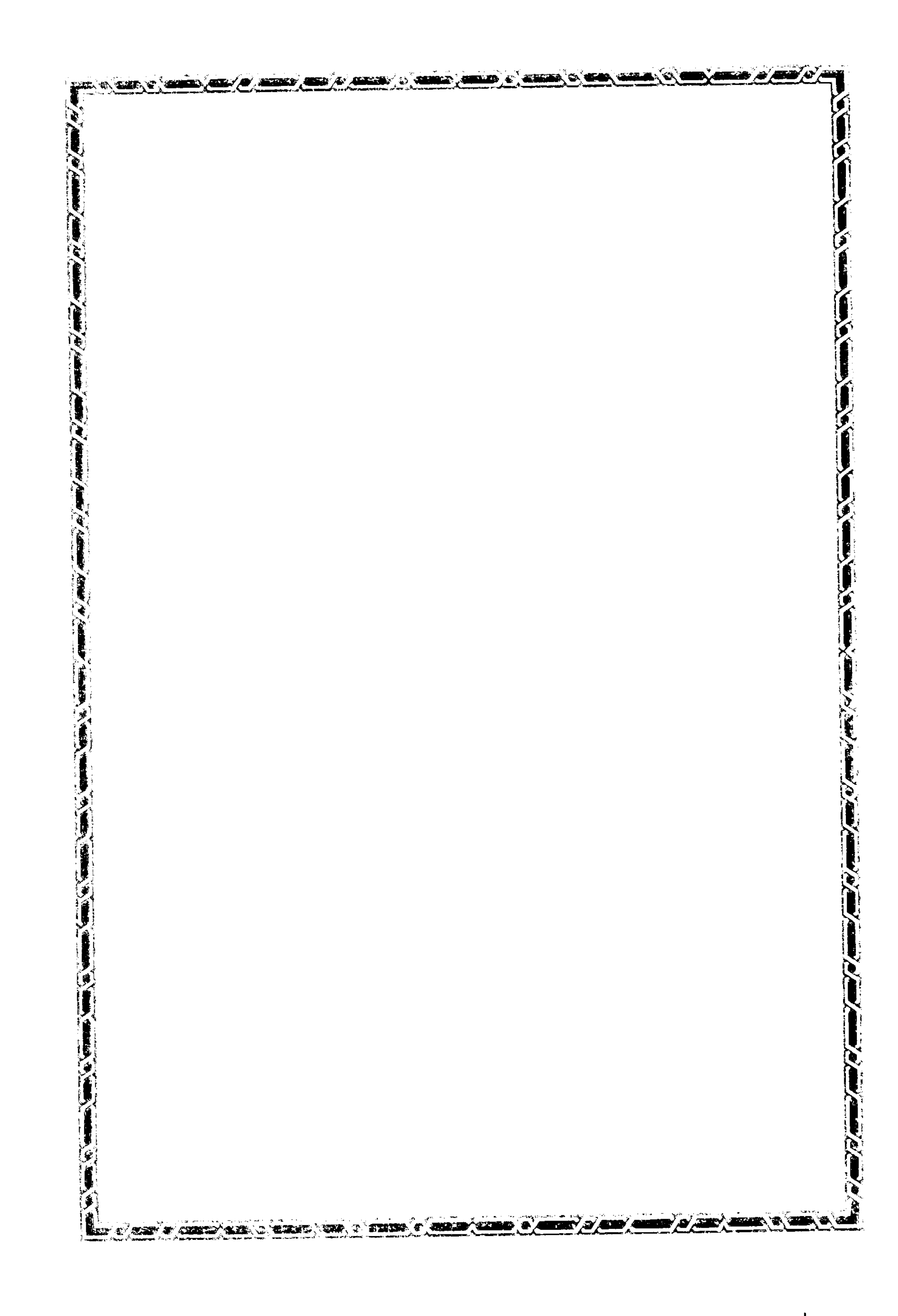


مُقدّمة

الحمد لله الأحد الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وتنزّه عن التشابه والتشاكل، والتضاد والتماثل، وصلىٰ الله علىٰ محمّد وآله صفوة الكائنات، والمنزّهين عن نقائص الذروات، الجامعين للكمالات. وبعد:

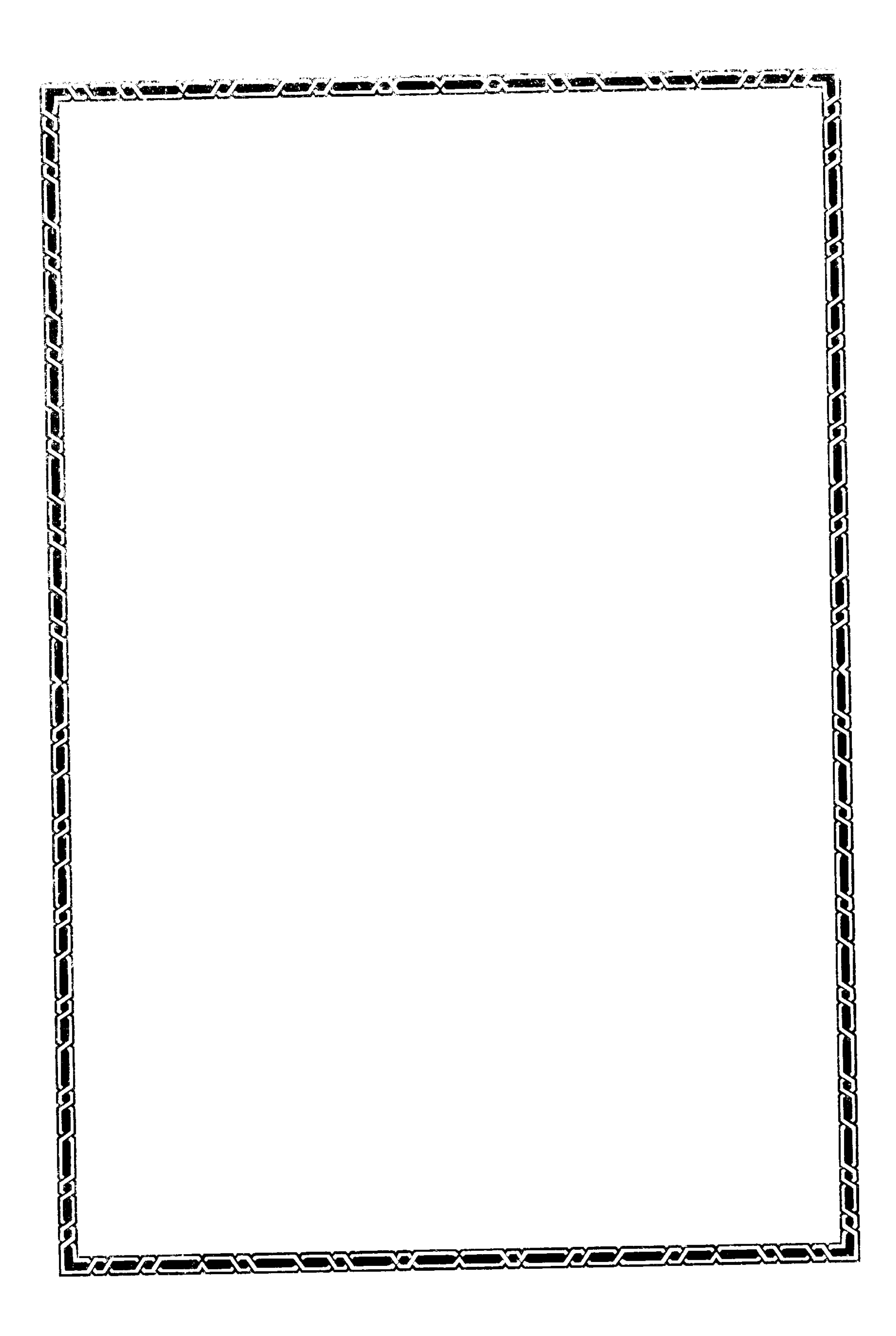
فيقول محمد بن عبد علي بن محمد آل عبدالجبار ـ عمّه الله بلطفه الستار ـ: هذا أوان الشروع في المجلّد الرابع من شرح الأُصول، المسمّىٰ بـ «هدي العقول إلىٰ أحاديث الأُصول» وفّقنا الله لإتمامه، بمحمّدٍ وآله، محلّ جوده وإنعامه. وننقل لك كثيراً من كلام الملّا الشيرازي وأمثاله خلال الشرح، وإن لم نستقصِ إلّا لأجل التنبيه علىٰ خطئه، فإنّه تبع في الأصول ابن عربي محمد بن |علي| محيي‌الدين ـ عندهم ـ [ـ] ومثله الكاشاني ومحمد صادق، فنقول:

قال العالم العامل الجامع ﷺ محمّد بن يعقوب الكليني:



الباب السادس

الكون والمكان



أضواء حول الباب

أقول: هذا الباب السادس من كتاب التوحيد، وفيه ثمانية أحاديث.

والمراد بالكون: الوجود الزماني و«متىٰ»، والمكان: وجوده في حيّزٍ والأين.

والغرض من هذا الباب: نفي الزمان والمكان عنه تعالىٰ، بل مطلقه، فيشمل الزمان والدهر والسرمد، وكذا المكان والافتقار إلىٰ الغير، وبيان مايُوهم خلافه من النص، بما لا يُخالف محكم النص والكتاب والبرهان.

وإذا قلنا بتنزيهه تعالىٰ عن ذلك لا ينافيه القول بحدوث العالم ـ كما سبق[1] ـ وأنّه متأخّر عنه، وعبّر عنه بـ (ثمّ)، كما في حديث الرضاؑ لعمران الصابي: (**أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه، بلا حدود ولا أعراض، ولا يزال كذلك، ثمّ خلق خلقاً مُبتدعاً مختلفاً بأعراض وحدود**)... الحديث[2].

فإنّه إشارة إلىٰ التراخي الحقيقي وبينونة الصفة، بلا كيف له ولا حدّ، والمراد به: فعله ومشيئته، وليس هذا التراخي زمانياً ولا دهرياً ولا سرمدياً ولا طبيعيّاً ولا ذاتيّاً، كتقدم حركة اليد علىٰ حركة المفتاح، ولا غير ذلك من أنحاء التقدم والتأخر، لإيجابها المقارنة بالغير، وإثبات غيرٍ معه قديم، أو حدوثه، ونتقل الكلام.

---

(١) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم وإثبات المحدث.

(٢) «التوحيد» ص ٤٣٠، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص ١٦٩، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

ولا يتصوّر كونه عدماً، بل (كان الله ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان)[١]، وفي الدعاء: (كذلك أنت الله الأول في أوّليتك، وعلىٰ ذلك أنت دائمٌ لا تزول)[٢]. وكيف وجميع هذه الأنحاء مخلوقة بالمشيئة؟ فلا توصف بها؟ وإن ظهرت في المفاعيل، وكانت فيها مخفية، لغلبة ظهور صفة الفاعل فيه؛ فتغلب الوحدة عليه، بلا كيف ولا حدّ، فإنّه آيته الدالة عليه، وهو أول مخلوق، ومحقّق ليس باعتباري؛ إذ به تحقّقت المفعولات، وسيأتيك: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[٣].

فجميع هذه النسب والاعتبارات مرجعها لفعله وأسمائه؛ إذ لابدّ للخلق من النسب والإضافات والحدود، ولمّا استحال رجوعها للذات، وحصول نسبة أو واسطة بين الذات ومفعولاتها، وجب رجوعها لها وفعله، وإن نسب له بنوع مجاز.

ولا تتوهّم من قولهعليه السلام: (كان الله ولا شيء معه) أنّ معه زماناً لم يكن فيه خلق ثمّ خلق الخلق فيه؛ لاستحالة الفاصلة، وكونها عدماً، وإن كانت حادثة عاد لها الكلام، أو قديمة تعدّد القدماء.

ولا يمكن جعل هذا الزمان موهوماً ـ لا محقّقاً ـ كما زعمه بعض[٤] القاصرين، أتباع كل ناعق، فإن كان مطابقاً للواقع وله مصدوق عاد ما نقول، وإلّا فهو موهوم كذب لا عبرة به. وأيضاً الوهم حادث بوهم الواهم، وكان الله ولا وهم ولا توهّم، فأين الزمان؟ ولا يصحّ

---

(١) لم نعثر علىٰ لفظه كاملاً في الكتب الروائية، غير أن صاحب «شرح المشاعر» ص ٦٣٤، أورده بتمامه، أمّا صاحب «جامع الأسرار» ص ٥٦، فقد ذكر فيه ما لفظه: «قال النبيصلى الله عليه وآله: (كان الله ولم يكن معه شيء) وقال العارف: وهو الآن كما كان»، أمّا صاحب «نقد النصوص» ص ٦٧، فقد ذكر أنّ الكلام: «والآن كما كان» منقول عن الجنيد البغدادي وليس من أصل الحديث، وفي «التوحيد» ص١٧٨، ح ١٢، عن أبي إبراهيم موسىٰ بن جعفرعليه السلام أنه قال: (إن الله تبارك وتعالىٰ كان ولم يزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان)، وفي «المحاسن» ج ١، ص ٢٤٢، ح ٣٢٨، عن الباقرعليه السلام: (إن الله تبارك وتعالىٰ كان وليس شيءٌ غيره... وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال أبداً).

(٢) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ١٤٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٤، ح ٤، وفي: «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) هم المعتزلة والأشاعرة، انظر: «القبسات» ص ٣٠ ـ ٣١؛ «التعليقات» ص ١١٣، وقد مرّ عرض تلك الآراء مع مناقشتها في المجلّد السابق.

حدوثه له وتعلّقه به بعد خلقه، فالوهم والتوهّم والواهمة لا تُغيِّر الحقائق المجعولة، فكيف الواجب تعالىٰ وتقدّس؟

وفي الدعاء: (**ياذا الذي كان قبلَ كلِّ شيءٍ، ثُمّ خلقَ كلَّ شيء**)[1]، ونحوها من النصوص والآي التي نُسب فيها الزمان إليه تعالىٰ، فالمراد بها نفي الحدوث، كما أنّ (يكون) لنفي الزوال، وفي كلام عليّ عليه السلام دليل عليه، وفي بعض أدعية السجادية.

قال عليه السلام في التوحيد: (**إن قيل: كانَ، فعلىٰ تأويل أزلية الوجود، وإن قيلَ: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم**)[2].

وفي الدعاء: (**كلّ ذلك كان ولم تزل، وهو كائنٌ ولا تزال**)[3].

وإذا كان المراد بـ (كان) الأزل لم يكن معه قبل ولا بعد، فإنّ أزله ذاته ولا يزيد عليه، ولو كان له زمان كان له مكان ـ ولو بحسب الصلوح ـ وكان له حدّ ورتبة وغاية وكيف وكمّ ـ وهو محال بديهة ـ وتغيّرت عليه الأحوال، ويكون أولاً قبل أن يكون آخراً، وظاهراً قبل أن يكون باطناً، بل كان ولا شيء معه مطلقاً، لا محقّقاً ولا مقدّراً ولا مفروضاً، وكذلك هو علىٰ ما كان، لم يزل عمّا عليه، فلا زمان له ولا مكان ولا مقارنة ولا مناسبة ونسبة، ويجب تنزيهه عن وصف الواصفين، وأن يكون معه غيره، فلا زمان له ولا مكان، وإذا بطل وصفه بهما ـ أو يكون معه غيره ـ فلا يُسأل عنه بأحدهما.

ولم يذكر في عنوان الباب: نفي الكيف، وغيره أيضاً، اكتفاءً بنفيهما عن نفي باقي الحدود، ولهذا ذكر مثل الكيف في أحاديث الباب الآتية وغيره، وبحسب العموم، وإذا نُفيَ عنه تعالىٰ الزمان والمكان نُفيَ عنه ـ تعالىٰ ـ الحركة والانتقال والسكون، فلا تختلف عليه الأحوال من الخلق، ولا يتغيّر مع المتغيّرين.

ولننقل لك جملة من الأخبار، حيث لا تحصىٰ.

ففي البحار، نقلاً من الإرشاد[4] والاحتجاج[5]: «روي: أنّ بعض أحبار اليهود جاء إلىٰ

---

(١) «التوحيد» ص٤٧ – ٤٨، ح١١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٧٣، ح٢٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٢٠٥، دعاء يوم الفطر.

(٤) «الإرشاد» ضمن «مصنفات الشيخ المفيد» ج١١/١، ص٢٠١ – ٢٠٢.

(٥) «الاحتجاج» ج١، ص٤٩٤ – ٤٩٥.

أبي بكر، فقال: أنت خليفة نبي هذه الأمة؟ قال: نعم، فقال: إنّا نجد في التوراة أنّ خلفاء الأنبياء أعلم أممهم، فخبّرني عن الله أين هو؟ في السماء أم في الأرض؟ فقال له أبو بكر: في السماء علىٰ العرش، فقال اليهودي: فأرىٰ الأرض خالية منه، وأراه ـ علىٰ هذا القول ـ في مكان دون مكان، فقال له أبوبكر: هذا قول الزنادقة، اعزب عني وإلّا قتلتك. فولّىٰ الرجل متعجّباً مستهزئاً بالإسلام، فاستقبله أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له: **(يا يهودي قد عرفت ما سألت عنه وما أُجبت به، وإنّا نقول: إنّ الله أيّن الأين فلا أين له، وجلّ عن أن يحويه مكان، وهو في كلّ مكان بغير مماسّة ولا مجاورة يحيط علماً بما فيها، ولا يخلو شيء منهما من تدبيره تعالىٰ، وإنّي مخبرك بما جاء في كتاب من كتبكم يصدّق ما ذكرته لك، فإن عرفته أتؤمن به؟)** قال اليهودي: نعم، قال: **(ألستم تجدون في بعض كتبكم أنّ موسىٰ بن عمران كان ذات يوم جالساً، إذ جاءه ملك من المشرق، فقال له: من أين جئت؟ قال: من عند الله عزّ وجلّ، ثمّ جاءه ملك من المغرب، فقال له: من أين جئت؟ فقال: من عند الله عزّ وجلّ، ثمّ جاءه ملك آخر، فقال له: من أين جئت؟ فقال: جئتك من السماء السابعة من عند الله عزّ وجل، وجاءه ملك آخر، فقال له: جئتك من الأرض السابعة السفلىٰ من عند الله عزّ وجلّ، فقال موسىٰ عليه السلام: سبحان من لا يخلو منه مكان، ولا يكون إلىٰ مكان أقرب من مكان)**، فقال اليهودي: أشهد أنّ هذا هو الحقّ المبين، وأنك أحقّ بمقام نبيّك ممن استولىٰ عليه»[1].

بيان: مراده عليه السلام بالإحاطة: الفعلية ـ بالعلم الفعلي، والتدبير ـ والظهورية، لا العلم الذاتي الذي هو عين الذات، فإنّه لا يُعرف، وبه عَلِمَ الأشياء وأحاط بها في مقام إمكانها وكونها.

وفي الاحتجاج، في جواب أسئلة الزنديق المنكر للقرآن: وقوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ ... الآية[4] **(فإنّما أراد بذلك استيلاء أُمنائه بالقدرة التي ركّبها فيهم علىٰ جميع خلقه، وأنّ فعله فعلهم)**... الخبر[5].

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤٠، ص ٢٤٨، ح ٢٢، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الزخرف» الآية: ٨٤.

(٣) «الحديد» الآية: ٤.

(٤) «المجادلة» الآية: ٧.

(٥) «الاحتجاج» ج ١، ص ٥٨٩.

تنبيه: في نسبته تعالىٰ للأشياء

الذي حقّقه أكثر الحكماء[1]، واعتمده الكاشاني[2] في كتبه: أنّ نسبته تعالىٰ للأشياء كلّها نسبة واحدة لا تختلف، لا بحسب الزمان ولا بحسب المكان، فنسبته إلىٰ جميع الأمكنة والأزمنة نسبة واحدة، فلا يكون له وقت ولا مكان؛ لأنّه ليس بجسم ولا جسماني.

ولكن هذا فيه سقوط من وجوه:

الوجه الأول: إثبات النسبة له تعالىٰ، وهو منزّه عنها، بل مرجعها لفعله.

الوجه الثاني: ثبوت ذلك في غيره من الجواهر العقلية، فيكون في ذلك مشابهة وتشبيه.

الوجه الثالث: ثبوت الأشياء في أزله و(الله خلوّ من خلقه وخلقه خلو منه)[3].

الوجه الرابع: لزوم كونه مفهوماً كلّياً، أو لازمه.

الوجه الخامس: وأيضاً إن كانت هذه الوحدة من حيث هي نفس الكثرة بجهة واحدة، فهو باطل ومحال ولا يعقل، وإن اختلفت الجهة كانت فيه كثرة وتركّبت ذاته.

إلىٰ غير هذه الوجوه.

وقال الملّا الشيرازي في شرح آخر أحاديث باب النهي عن الكلام في الكيفية ـ وسيأتي ـ بعد أن نقل ما سمعت عن الحكماء بغاية أفكارهم، **وقال:** «ولكن الاكتفاء [بهذا][4] القدر قصورٌ في التوحيد، فإنّ هذا الحكم شامل لكلّ مفهوم كلّي وجوهر عقلي، وإنّ التوحيد التامّ أنْ يعتقد أن ليس جزء من الأمكنة والأزمنة، وذرة من ذرات الأكوان، إلّا والحق تعالىٰ ـ بهويّته القدسية ـ معه، معيّة غير مكانيّة ولا زمانيّة، ومحيط به إحاطة قيومية غير وضعيّة، فهو تعالىٰ في جميع الأماكن والمواضع، ومع كل الأوقات والساعات، من غير تقدّر ولا تجزّؤ، ولا تقيّد، ولا انحصار.

وهذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن إدراكه عقول جماهير الحكماء ومشاهير القدماء؛ لأنه مبنيّ علىٰ تحقيق مسألة الوجود ووحدته الذاتية، التي لا تنافي كثرة شؤونه وتجلّياته، ومعرفة أن تعيّن الماهيات إنما نشأ من مراتب تنزّلاته، وأنّ وجود المجعول

---

(١) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٣٦. (٢) «أصول المعارف» ص ٢٦.

(٣) الكافي» ج١، ص ٨٢ – ٨٣، باب إطلاق بأنّه شيء، ح ٢ – ٥.

(٤) في النسختين: «على هذا».

متقوّم بوجود الجاعل القيّوم، كتقوّم الحسّ بالخيال والخيال بالعقل، والعقل بالباريء وأنّ الله محيط بكل شيء، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، وباقي ألفاظ الحديث واضح مكشوف»[2] انتهىٰ.

أقول: ما ضعّف به ما حكاه قولاً يلزمه، فإنّه لازمه، وما ذكره ممّا أدركت العقول الكاملة وأتباعهم بطلانه، وأنّه ليس من الحقّ في شيء، فإنّه يوجب وحدة الوجود، بل الموجود، وكون ذاته تعالىٰ بذاته مع الكلّ.

ومن الخطأ [ـ] الظاهر قوله بأنّ الوحدة الذاتية لله لا تنافي كثرة شؤونه وتجلّياته، مع أنّها في الذات وبالذات، والماهيّات إنّما نشأت من تنزّل الذات، فجمع بين الوحدة والكثرة من جهة واحدة، والقائل به لا يعقل ما يقول، فيكون ـ علىٰ قوله هذا ـ الممكنُ مركّباً من واجب محض وإمكان اعتباري، فهو الله إذا جُرِّد عن هذا الاعتبار والتنزّل، فهو تعالىٰ ركن للموجودات، وهذا مصّرح به في كلام ابن عربي[3]، وهو كفر ظاهر ـ نعوذ بالله منه ـ لو قيل به في شأنه لم يقبله، وثبّته لله، ويسمّون هذا بالتوحيد الوجودي[4]، وهو يبطل التوحيد.

ونفيه التقدر والحصر وأمثاله، فمع لزومه كالاقتران ـ أيضاً ـ لزعمه[5] عدم تعدد الوجود، فهو واحد، وهذه إنما تكون مع تعدده، وهو خطأ، بل تلزم وغيرها من المفاسد علىٰ فرضه، وعلىٰ هذا: الكلّ مكان له تجلّى فيه وظهر به، والله لا ذكر لغيره معه، فلا مكان له، لا محقّق ولا مقّدر.

ومثل هذا القول صرّح به تلميذه[6] ومن تبعه[7] في بيان توحيده الوجودي علىٰ طريقة أهل التصوّف، فميّز كلامه واجتنبه. ويلزمهم إمّا كونه تعالىٰ في الخلق، أو الخلق فيه، وكلّه

---

(١) «الصافات» الآية: ٩٦.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الفتوحات المكية» ج٢، ص٥٥، ٧٠، ٤٨٤، ٥٠٢، ٥١٩؛ ج٣، ص٤٦، ٨٠، ٣٩٧؛ ج٤، ص١٠٧، ١٤١، ٣١٦. وانظر: «شرح كلمات الصوفية» ص٤٦٨، ٤٨٨.

(٤) انظر: «إيقاظ النائمين» ص١٤؛ «أصل الأصول» ص١٢٢.

(٥) انظر: «الأسفار الأربعة» ج١، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٦) يقصد المولىٰ محمد صادق، انظر: «هدي العقول» ج٦، باب جوامع التوحيد، وفيه تصريح محمد صادق بالتوحيد الوجودي.

(٧) انظر: «كلمات مكنونة» ص ٣٥ – ٤٧.

باطل، فتأمّل، بل يكون كلّ منهما في الآخر بوجه.

ويلزمه كون وجود العالم ليستكمل به، لظهوره بذاته، وأن تكون الماهيّات كامنة في ذاته، فإنّها إنّما نشأت ـ علىٰ زعمه ـ من تنزّلات ذاته، فتكون الأشياء كامنة فيه، فثبّت له التولّد، والله تعالىٰ يقول: ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾[1]... إلىٰ آخره، بل يلزمه أيضاً بطلان الجعل، والخلق والمخلوق ـ علىٰ كلامه ـ إلىٰ غير هذه المفاسد التي لا تحصىٰ.

فهذا توحيده وعلمه، وهو [خطأ] [ــ]، ومع ذلك يزعم أنّه من الحكماء العارفين، والعالِم بأسرار التوحيد، ويلزمه الكلام في الذات المحرّم عقلاً ونقلاً، وهو ممّن قال به، ولو نقلنا لك ما قاله في وجود الله هنا من كتبه الحكمية ـ التي الأحرىٰ تسميتها بالنكراء الشيطانية ـ لرأيت العجب العجاب، وكلّه من تبع ابن عربي الضال المضلّ.

تقرير المؤلف في نفي المكان

ثمّ اعلم أنّ نفي المكان عنه والحركة والكون ـ وإثبات نسبةٍ للأشياء علىٰ السواء، وكذا الظهور فيها ـ إنّما هو باعتبار الفعل، وصفات الفعل ترجع له، لا إلىٰ الذات تعالىٰ، فهو منزّه عنه، وهو أيضاً في ذلك داخل بما هو خارج من جهة دخوله وخروجه، فهو في كلّ مكان وزمان بما هو خالٍ منهما، وخارج من جهة الدخول، فهو لا مكان له، وفي كلّ مكان بجهة واحدة، وكذا في العلوّ والسفل وباقي الجهات، ولا كذلك غيره في وصفه بهذه الصفات، بل تختلف عليه الجهات، والذات القدسية منزّهة عن جميع ذلك، وإن وصفت به علىٰ وجه؛ ولتنزيهها عن الأغيار، فتدبّر.

واعلم رحمك الله أنّ المكان ـ سواءً فسّر بمعناه اللغوي، أو السطح[2] الباطن المحيط بالسطح الظاهر من [المحوي][3]، أو البعد الموهوم، أو المجرّد ـ لا يجوز إثباته لله تعالىٰ، بل منزّه عنه، فهو فوق وأمام وتحت وقدّام، وفي كلّ مكان، ولا تخلو منه ذرّة من السماوات والأرض.

---

(١) «الإخلاص» الآية: ٣.

(٢) انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج ٢، ص ١٦٣٤ - ١٦٣٦، المكان.

(٣) في النسختين: «المحو».

ولا يحويه مكان، إذ لو حواه مكان لتناهىٰ [في] المكان ـ ولا يحاط به تعالىٰ ـ ولم يكن خالق الأشياء، إذ من المحال كون المخلوق حاملاً للخالق، بل يكون المكان ـ الذي عليه اعتماده ـ الخالقَ؛ لافتقاره له.

وأيضاً لو كان في مكان لكان مع بعضٍ بالفعل وآخرَ بالقوة، فتختلف ذاته، فيكون مركباً.

وأيضاً مكانه إن ساوىٰ جميع الأماكن، فما الموجب لتخصيصه به ؟ والمخصّص الذي يخصّص به محدث، فيكون كونه في مكان محدثاً، هذا خُلْفٌ.

وإن كان مخالفاً؛ فإن كان قديماً تعدّدَ القدماء.

وإن كان حادثاً؛ فإن كان وجود الباريْ أولىٰ كان قديماً، [و]تعددَ القدماء، [وإن][1] تجدّدت الأولوية لزم حدوثه تعالىٰ.

وأيضاً قد كان ولا مكان، فلو حصل له المكان بعدُ حدثت الحاجة له، وكان محلّاً للحوادث، وجميع ذلك محال عليه تعالىٰ[2].

وروىٰ الصدوق في التوحيد، بسنده عن سليمان بن مهران، قال: قلت لجعفر بن محمد عليه‌السلام: هل يجوز أن نقول: إنّ الله عزّ وجلّ في مكان؟ فقال: (سبحان الله وتعالىٰ عن ذلك، إنه لو كان في مكان لكان محدَثاً، لأنّ الكائن في مكان محتاج إلىٰ المكان، والاحتياج من صفات المحدَث، لا من صفات القديم)[3].

وبسنده عن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن أبي إبراهيم موسىٰ بن جعفر عليه‌السلام قال: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ كان لم يزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان، ولا يشغل به مكان، ولا يحلّ في مكان، ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَجوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمسَةٍ إِلّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدنَىٰ مِن ذَلِكَ وَلا أَكثَرَ إِلّا هُوَ مَعَهُمْ أَينَ مَا كَانُوا ﴾[4] ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إلٰه إلّا هو الكبير المتعال)[5].

---

(١) في الأصل: «أو».

(٢) للتوسعة انظر: «المطالب العالية» ج ٢، ص٣٧ - ٥٦؛ «المحصّل» ص١١٦ - ١١٧؛ «تلخيص المحصّل» ص ٢٦٢ - ٢٦٣؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢٢٨ - ٢٣٠.

(٣) «التوحيد» ص١٧٨، ح ١١.

(٤) «المجادلة» الآية: ٧.

(٥) «التوحيد» ص١٧٨، ح ١٢.

وبسنده عن جابر الجعفي، قال: قال محمد بن علي الباقر عليه السلام : (يا جابر، ما أعظم فرية أهل الشام علىٰ الله عزّ وجل! يزعمون أنّ الله تبارك وتعالىٰ حيث صعد إلىٰ السماء وضع قدمه علىٰ صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه علىٰ حَجَرة، فأمرنا الله تبارك وتعالىٰ أن نتخذه مصلّىٰ. يا جابر، إنّ الله تبارك وتعالىٰ لا نظير له ولا شبيه، تعالىٰ عن صفة الواصفين، وجلّ عن أوهام المتوهمين، واحتجب عن أعين الناظرين، لا يزول مع الزائلين ولا يأفل مع الآفلين، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم)[1].

وبسنده عن ابن أبي عمير، قال: رأىٰ سفيان الثوري أبا الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام ـ وهو غلام ـ يصلّي، والناس يمرّون بين يديه، فقال له: إنّ الناس يمرّون بك وهم في الطواف، فقال عليه السلام : (الذي أصلّي له أقرب إليّ من هؤلاء)[2].

وبسنده عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام ، قال: (كان لرسول الله صلى الله عليه وآله صديقان يهوديان، قد آمنا بموسىٰ رسول الله، وأتيا محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسمعا منه، وقد كانا قرأا التوراة وصحف إبراهيم وموسىٰ عليهما السلام ، وعلما علم الكتب الأولىٰ. فلمّا قبض الله تبارك وتعالىٰ رسوله صلى الله عليه وآله أقبلا يسألان عن صاحب الأمر بعده، وقالا: إنّه لم يمت نبيّ قط إلّا وله خليفة يقوم بالأمر في أمّته من بعده، قريب القرابة إليه من أهل بيته، عظيم الخطر، جليل الشأن. فقال أحدهما لصاحبه: هل تعرف صاحب الأمر من بعد النبي؟ قال الآخر: لا أعلمه إلّا بالصفة التي أجدها في التوراة، وهو الأصلع المصفر، فإنّه كان أقرب القوم من رسول الله صلى الله عليه وآله .

فلمّا دخلا المدينة وسألا عن الخليفة أُرشدا إلىٰ أبي‌بكر، فلمّا نظرا إليه قالا: ليس هذا صاحبنا، ثمّ قالا له: ما قرابتك من رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ قال: إنّي رجل من عشيرته، وهو زوج ابنتي عائشة، قالا: هل غير هذا؟ قال: لا، قالا: ليست هذه بقرابة، قالا: فأخبرنا أين ربّك؟ فقال: فوق سبع سماوات، قالا: هل غير هذا؟ قال: لا، قالا: دلّنا علىٰ من هو أعلم منك، فأنت لست بالرجل الذي نجد صفته في التوارة أنّه وصيّ هذا النبي وخليفته.

قال: فتغيّظ من قولهما، وهمّ بهما، ثمّ أرشدهما إلىٰ عمر، وذلك أنّه عرف من عمر أنّهما إن استقبلاه بشيء بطش بهما، فلمّا أتياه قالا: ما قرابتك من هذا النبي؟ قال: أنا من عشيرته، وهو زوج ابنتي حفصة، قالا: هل غير هذا؟ قال: لا، قالا: ليست هذه بقرابة، وليست هذه الصفة التي

---

(١) «التوحيد» ص ١٧٩، ح ١٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ١٧٩، ح ١٤.

نجدها في التوراة، ثم قالا له: فأين ربّك؟ قال: فوق سبع سماوات، قالا: هل غير هذا؟ قال: لا، قالا: دلّنا على من هو أعلم منك. فأرشدهما إلى عليّ عليه السلام.

فلمّا جاءاه فنظرا إليه قال أحدهما لصاحبه: إنه الرجل الذي نجد صفته في التوراة أنّه وصيّ هذا النبي وخليفته وزوج ابنته وأبو السبطين، والقائم بالحقّ من بعده، ثمّ قالا لعلي عليه السلام: أيّها الرجل ما قرابتك من رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: هو أخي، وأنا وارثه ووصيّه، وأوّل من آمن به، وأنا زوج ابنته فاطمة، قالا له: هذه القرابة الفاخرة، والمنزلة القريبة، وهذه الصفة التي نجدها في التوارة، ثم قالا له: فأين ربّك عزّ وجلّ؟ قال لهما علي عليه الصلاة والسلام: إن شئتما أنبأتكما بالذي كان على عهد نبيّكما موسى عليه السلام، وإن شئتما أنبأتكما بالذي كان على عهد نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، قالا: أنبئنا بما كان على عهد نبينا موسى عليه السلام.

قال علي عليه السلام: أقبل أربعة أملاك، أحدهما من المشرق، والآخر من المغرب، وآخر من السماء، وآخر من الأرض، فقال صاحب المشرق لصاحب المغرب: من أين أقبلت؟ قال: أقبلت من عند ربّي، وقال صاحب المغرب لصاحب المشرق: من أين أقبلت؟ قال: أقبلت من عند ربّي. وقال النازل من السماء للخارج من الأرض: من أين أقبلت؟ فقال: أقبلتُ من عند ربّي، وقال الخارج من الأرض للنازل من السماء: من أين أقبلت؟ قال: أقبلت من عند ربّي. فهذا ما كان على عهد نبيّكما موسى عليه السلام.

وأمّا ما كان على عهد نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، فذلك قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمسَةٍ إِلّا هُوَ سَادِسُهُم ﴾... الآية[1]. قال اليهوديان: فما منع صاحبيك أن يكونا جعلاك في موضعك الذي أنت أهله؟ فوالذي أنزل التوراة على موسى إنّك لأنت الخليفة حقاً، نجد صفتك في كتبنا، ونقرؤه في كنائسنا، وإنّك لأحقّ بهذا الأمر وأولى به ممّن قد غلبك عليه. فقال علي عليه السلام: قدّما وأخّرا، وحسابهما على الله عزّ وجل، يُوقفان ويُسألان)[2].

وبسنده عن علي عليه السلام، أنّه دخل السوق فإذا برجل موليه ظهره، يقول: لا والذي احتجب بالسبع، فضرب عليٌّ عليه السلام ظهره، ثم قال: (من الذي احتجب بالسبع؟) قال: الله يا أمير المؤمنين، قال: (أخطأت ثكلتك أمّك، إنّ الله ليس بينه وبين خلقه حجاب؛ لأنّه معهم أينما كانوا). قال: ما كفّارة ما قلت يا أميرالمؤمنين؟ قال: (أن تعلم أنّ الله معك حيث كنت)، قال:

---

(١) «المجادلة» الآية : ٧.

(٢) «التوحيد» ص ١٨٠ – ١٨٢، ح ١٥، بتفاوت، صححناه على المصدر.

أُطعم مساكين؟ قال: (لا، إنما حلفت بغير ربّك)[1].

وبسنده عن جعفر بن محمدعليه السلام، عن أبيه، عن جدهعليه السلام، قال: (كان الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام يصلّي، فمرَّ بين يديه رجل، فنهاه بعض جلسائه، فلمّا انصرف من صلاته، قال له: لِمَ نهيت الرجل؟ قال: يا بن رسول الله حضر فيما بينك وبين المحراب، فقال: ويحك إن الله عزّ وجل أقرب إليّ من أن يحضر فيما بيني وبينه أحد)[2].

وعن الشيخ مرسلاً، عن عليّ بن عاصم، عن عطاء بن السائب، عن ميسرة: أنّ أمير المؤمنينعليه السلام مرّ برحبة القصابين بالكوفة، فسمع رجلاً يقول: لا والذي احتجب بسبع طباق. قال: فعلاه بالدّرة، وقال له: (ويلك إنّ الله لا يحجبه شيء، ولا يحتجب عن شيء)، قال الرجل: فَأُكَفِّر عن يميني يا أميرالمؤمنين؟ قال: (لا، لأنّك حلفت بغير الله تعالىٰ)[3].

وستسمع أحاديثَ في هذا الباب [في][4] نفي المكان عنه تعالىٰ، والقرآن سمعت بعضه، فأمّا ما يوهم خلاف ذلك، كقوله تعالىٰ: ﴿ الرَّحمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ اسْتَوىٰ ﴾[5] فستسمع ما فيها إن شاء الله تعالىٰ. مع أنّا أُمرنا بردِّ المتشابه إلىٰ المحكم الموافق للسنة المتفق عليها، وللبراهين العقلية. وما روته العامة من إثبات النزول لله تعالىٰ فكذب، ولو صح فيؤوّل؛ لوجوبه.

ففي من لا يحضره الفقيه، بإسناده عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلتُ للرضاعليه السلام: يابن رسول الله، ما تقول في الحديث الذي يرويه الناس عن رسول اللهصلى الله عليه وآله أنّه قال إنّ الله تبارك وتعالىٰ ينزل في كلّ ليلةِ جمعةٍ إلىٰ سماء الدنيا؟

فقالعليه السلام: (لعن الله المحرّفين الكلم عن مواضعه، والله ما قال رسول اللهصلى الله عليه وآله ذلك، إنما قالصلى الله عليه وآله: إنّ الله تبارك وتعالىٰ يُنزل ملكاً إلىٰ سماء الدنيا، كل ليلة في الثلث الأخير، وليلة الجمعة في أول الليل، فيأمره فينادي: هل من سائل فأعطيه؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ يا طالب الخير أقبل، ويا طالب الشّر أقصر. فلا يزال ينادي بهذا حتّىٰ يطلع

---

(١) «التوحيد» ص١٨٤، ح٢١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٨٤، ح٢٢.

(٣) «الفصول المختارة» ضمن «مصنّفات الشيخ المفيد» ج٢ ص٦٥؛ وعنه في: «وسائل الشيعة» ج٢٣، ص٣، باب: ٣٠، كتاب الايمان، ح٩ بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في النسختين: «و».

(٥) «طه» الآية: ٥.

الفجر، فإذا طلع الفجر عاد إلىٰ محلّه من ملكوت السماء)[١].

وبسنده عن يونس بن عبدالرحمن، قال: قلت لأبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام: لأي علّة عرج الله بنبيه صلى الله عليه وآله إلىٰ السماء، ومنها إلىٰ سدرة المنتهىٰ، ومنها إلىٰ حجب النور، وخاطبه وناجاه هناك، والله لا يوصف بمكان؟ فقال عليه السلام: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ لا يوصف بمكان، ولا يجري عليه زمان، ولكنّه عزّ وجلّ أراد أن يشرّف به ملائكته وسكان سماواته، ويكرمهم بمشاهدته، ويريه من عجائب عظمته ما يُخبر به بعد هبوطه، وليس ذلك علىٰ ما يقولُ المشبّهون، سبحان الله وتعالىٰ عمّا يشركون)[٢].

وبسنده عن زيد بن علي عليه السلام، قال: سألت أبي سيدالعابدين عليه السلام فقلت له: أخبرني عن جدّنا رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا عرج به إلىٰ السماء....

إلىٰ أن قال: فقلت له: يا أبه أليس الله ـ تعالىٰ ذكره ـ لا يوصف بمكان؟ فقال: (بلىٰ، تعالىٰ الله عن ذلك)، فقلت: فما معنىٰ قول موسىٰ عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وآله: ارجعْ إلىٰ رَبِّكَ؟ فقال: (معناه معنىٰ قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إنِّي ذَاهِبٌ إلَىٰ رَبِّي سَيَهدِينِ﴾[٣] ومعنىٰ قول موسىٰ عليه السلام: ﴿وعجِلْتُ إلَيكَ رَبِّ لِترضَىٰ﴾[٤] ومعنىٰ قوله عزّ وجلّ: ﴿فَفِرُّوا إلىٰ اللهِ﴾[٥] يعني: حجّوا إلىٰ بيت الله.

يا بنيّ إنّ الكعبة بيت الله، فمن حجَّ بيت الله فقد قصد إلىٰ الله، والمساجد بيوت الله، فمن سعىٰ إليها فقد سعىٰ إلىٰ الله وقصد إليه، والمصلّي ما دام في صلاته فهو واقف بين يدي الله جلّ جلاله، وأهل موقف عرفات وقوف بين يدي الله عزّ وجل، وإنّ لله تبارك وتعالىٰ بقاعاً في سماواته، فمن عرج به إليها فقد عرج به إليه، ألا تسمع الله عزّ وجلّ يقول: ﴿تَعرُجُ المَلائِكَةُ والرُّوحُ إلَيهِ﴾[٦] ويقول عزّ وجلّ: ﴿إلَيهِ يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرفَعُهُ﴾[٧])[٨].

وفي حديث ستسمعه: (لو كان الله عزّ وجلّ علىٰ شيء لكان محمولاً)[٩] فيبطل قول

---

(١) «الفقيه» ج١، ص٢٧١، ح١٢٣٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٧٥، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الصافات» الآية: ٩٩.

(٤) «طه» الآية: ٨٤.

(٥) «الذاريات» الآية: ٥٠.

(٦) «المعارج» الآية: ٤.

(٧) «فاطر» الآية: ١٠.

(٨) «التوحيد» ص١٧٦، ح٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٩) «التوحيد» ص١٧٨، ح٩؛ «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٢٦، ح٢٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر الأول.

الكرامية[١]: إنّه في مكان فوق العرش، بل قول الحنابلة[٢]، وكذا من قال من الأشاعرة: إنه في جهة فوق ـ تعالىٰ الله عن قول المشبّهة علوّاً كبيراً ـ بل قول المشبّهة كلهم، وكذا قول جماعة من اليهود: إنّه شيخ كبير، بل قول جميع الأشاعرة[٣] حيث جوّزوا الرؤية عليه، وكلّ مرئي في جهة، وكلّ ما هو فيها فهو في مكان.

واعلم ثانياً ـ رحمك الله – أنّ بقاء الواجب ليس زائداً علىٰ ذاته، بل هو قديم أزلي باقٍ سرمدي، وليس بقاؤه زمانياً ولا دهرياً؛ لتنزّهه عن صفة التجدد والحدوث؛ لوجوبه بذاته، فلا يصح العدم عليه بوجه، لا سابقاً ولا لاحقاً بوجه.

وأيضاً الشيء لا يقتضي عدم نفسه، وإلّا لما تحقق، وليس في ذاته جهةُ قوةٍ، ولا يؤثّر فيه غيره؛ لمقهوريته له وافتقاره إليه، فإذن لا شرط له في ذاته ولا مضادّ له ولا قاهر ولا مبطل له بوجه من الوجوه، فهو قيّوم بذاته، لا يضرب له «متىٰ» ولا حدّ، فلا يُسأل عنه بـ «متىٰ» كما ستسمع.

وفي بعض خطب عليّ عليه السلام: (الواحدُ الأحدُ الصمدُ، المُبيدُ للأبدِ، والوارثُ للأمدِ، الذي لَمْ يَزَلْ ولا يَزالُ وَحدانياً أزَلياً، قَبلَ بدءِ الدُّهورِ وبَعدَ صَرفِ الأمورِ، الذي لا يَبيدُ ولا يُفقَد، بذلك أصِفُ ربّي)[٤].

ولا يخفىٰ علىٰ المتتبع لأكثر كلمات أهل الكلام أنّ القدِم الثابت له تعالىٰ عبارة عن الأزمنة المتطاولة، التي لا أول لها.

ففي شرح زاد المسافرين ـ بعد أن فسّر معنىٰ القديم والأزلي والباقي والأبدي من المتن ـ قال: «فعرف أن القديم والأزلي بالنسبة إلىٰ الزمان الماضي، والباقي بالنسبة إلىٰ الزمان الحاضر، والأبدي بالنسبة إلىٰ المستقبل.

والشيخ المقداد عرّف القديم والأزلي بأنّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة، والمقدّرة بالنسبة إلىٰ المستقبل، وأراد بالمحقّق: ما كان جزءاً من العالم داخلاً فيه، والمقدّر: ما لا يكون كذلك.

وقال يوسف بن أُبَيّ: ويظهر لي من قوله: "المقدّرة" جواب سؤال أورده الحكماء، وهو

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٩. (٢) انظر: «الرسالة السعدية» ص ٣٣.

(٣) انظر: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص ٨٣.

(٤) «التوحيد» ص٤٣، ح٣.

أنّ تقدّم الله علىٰ العالم إما بزمان متناه فيكون حادثاً، أو غير متناهٍ فيلزم ألا يوجد العالم؛ لتوقّفه علىٰ انقضاء ما لا يتناهىٰ، وإنقضاء ما لا يتناهىٰ محال، فوجود الحاكم محال، هذا خُلفٌ.

وأجاب بأنّ تقدّم الواجب علىٰ العالم لا بزمان محقّق حتىٰ يكون متناهياً أو غير متناه، بل بزمان مقدّر»[1] انتهىٰ باختصار.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ بقاءه وقدمه وأبده لا تختلف، بل هي إضافات بالنسبة إلىٰ الأزمنة، وكذا أخذ المصاحبة لجميع الأزمنة، تعالىٰ الله عن الزمان وأحكامه وإضافاته. والاعتراض ساقط لا يجري هنا، وكذا جوابه، بل كان ولا زمان، فلا يوصف بالتناهي، ولا له تناهٍ مقدّر أو محقق، وهو الآن علىٰ ما لم يزل.

إبطال [قول] الأشاعرة علىٰ أنّ بقاء الواجب تعالىٰ زائد علىٰ ذاته[2]:

وغير خفي أنّ ما سوىٰ الواجب ممكن، بل كيف يتصور أن بقاء الواجب زائد عليه؟!

وتشبّثوا بأنه باقٍ قطعاً، فلابدّ من قيام مبدأ الاشتقاق به، كما قامت مبادئ الاشتقاق به في كونه عالماً قادراً، وهو العلم والقدرة، ولأنّ البقاء ليس من السلوب والإضافات، وليس هو نفس الوجود، وإلّا لما تحقّق بدونه، والتالي باطل؛ لتحقّقه بدونه، كما في أول زمان وجود الحادث.

ولا يخفىٰ بطلانهما؛ أما الأول فظاهر، كيف والعلم والقدرة وباقي صفاته الذاتية ليست بزائدة، كما ستعرف في باب صفات الذات[3]؟

وأيضاً كون البقاء منشؤه ذاته كافٍ للوصف، مع أن كثيراً مالا يقوم مبدأ الاشتقاق به، كالغائب وما ماثله.

وكذا الثاني، ولا تحقّق له بدون الوجود، وأول وجود الحادث موصوف به أيضاً، ويلزمهم -بنفس دليلهم- كون الحدوث صفة موجودة قائمة بذات الحادث، والثاني باطل اتفاقاً.

بيان الملازمة: أنّ الحدوث ليس من السلوب والإضافات، وليس نفس الوجود؛ لتحققه

---

(١) «شرح زاد المسافرين» مخطوط، الورقة: ٥٥ - ٥٦.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٠٦؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٦٥.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٢، ١٣.

بعد الحدوث.

هذا، وتخصيص المتكلم[1] بأنّ البقاء هو الوجود في الزمان الثاني، لا دليل عليه، لا عقلاً ولا نقلاً، بل هو مطلق الوجود، فإن كان من الغير فبقاؤه زائد علىٰ ذاته، وإن كان لا من الغير ـ بل وجوده عين ماهيته ـ فبقاؤه عين ماهيته لا زائد، وإلّا نقلنا الكلام إلىٰ البقاء الزائد وهكذا، فإمّا يلزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان.

وعن البيضاوي والقاضي الباقلاني وإمام الحرمين: أنّ بقاءه غير زائد[2]، غير أنّهم علىٰ أنّ بقاءه اعتباري، وليس كذلك، بل عين الوجود، لا مع اعتبار آخر، ولا بمغايرة بوجه.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿سأل نافع بن الأزرق أبا جعفر عليه السلام، فقال: أخبرني عن الله متىٰ كان؟ فقال: متىٰ لم يكن حتىٰ أُخبرك متىٰ كان؟ سبحان من لم يزل ولا يزال فرداً صمداً، لم يتّخذ صاحبة ولا ولداً﴾.

أقول: قد سبق لك أن ما يُسأل عنه بـ «متىٰ» الزماني ـ لبيان مبدأ وجوده الزماني ـ يستدعي أن يسبقه عدم، فلا يصحّ أن يقال له: متىٰ كان؟ وإن لم يصحّ ذلك عليه لم يصح السؤال عنه بـ «متىٰ» ضرورةً، إذ لو صحّ لسبقه زمان عدمه، لكنه باطل، فالسؤال عنه بـ «متىٰ» كذلك، فهو ليس بزماني.

ثمّ نزّهه وقدّسه ـ بقوله: (سبحان)... إلىٰ آخره ـ عمّا لا يليق به تعالىٰ، من الزمان وأحكامه وصفاته، وهو متضمن أيضاً للبرهان علىٰ عدم السؤال عنه بـ «متىٰ»، لا بحسب ذاته ولا بنسبته لغيره، حتىٰ بحسب بدء فعله، والزمان بفعله، ووقت فعله ـ وهو السرمد ـ لا يزيد عليه، فإنّه تعالىٰ إذا كان لم يزل عمّا هو عليه ـ فمراد بـ (كان) ثبوت الأزل، وهو عين الذات، ولا يزال عمّا هو عليه ـ لم يُسأل عنه بزمان، ولم يتّصف به، وكذا نقول في غيره من صفات الإمكان.

---

(١) وهم جمهور معتزلة البصرة، انظر: «تلخيص المحصّل» ص٢٩٢؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٠٦؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٦٤؛ «مناهج اليقين» ص١٩١.

(٢) انظر: «تلخيص المحصّل» ص٢٩٢؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٠٦.

ولو كان معه غيره بوجه كان معه صاحبة أو ولد، وهو منّزه [عنهما][1]، ويلزم المتصوّفة ـ مثبتي الأعيان وصور الأسماء[2]، ومثبتي الصفات والأحوال بأنّ له لوازم، أو الأشياء ثابتة في الأزل[3] ـ ذلك كما لا يخفىٰ.

وكما أنّه لا يقال له: «متىٰ كان؟» لإيجابه الحدّ والبداية، فيسبقه عدم الكون؛ لأنّه ضدّه وهو مذكور معه، كذلك لا يكون له حدّ من سائر الحدود لذلك، كما لايخفىٰ، وإذا لم يجرِ عليه العدم لم يجر الثبوت، فالضدّان منزّهة عنهما الذات، ورجوعهما لفعله، فتدبّر.

❏ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿جاء رجل إلىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام من وراء نهربلخ، فقال: إنّي أسألك عن مسألة، فإن أجبتني [فيها] بما عندي قلت بإمامتك، فقال أبو الحسن عليه السلام: سَل عمّا شئت، فقال: أخبرني عن ربّك متىٰ كان؟ وكيف كان؟ وعلىٰ أيّ شيء كان اعتماده؟ فقال أبوالحسن عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالىٰ أيّن الأين بلا أين، وكيّف الكيف بلا كيف، وكان اعتماده علىٰ قدرته﴾.

أقول: كأنّ السائل توهّم ـ بوهمه ـ أنّ الله زماني، أو الأزل عبارة عن الزمن المتطاول، فقال: متىٰ كان؟ أو لأنّه لابدّ من نسبة تحدث بجعله الزمان، فله بذاته [نسبة] زمانية، فسأل عنها وعن الكيف أيضاً، لتلازمهما، فأجابه عليه السلام بأنّه (أيّن الأين)، أي جعل الأين أيناً بوجوده وماهيّته، فما سواه تعالىٰ مخلوق له، والله خالقه، فهو جاعل له وجوداً وماهية بلا أين له ولا كيف؛ لأنّهما مجعولان بجعله، لقوله عليه السلام: (أيّن الأين) فلا يكون لجعله أين وكيف، وجعله فعله، فبألا يكون له أين وكيف بطريق أولىٰ.

---

(١) في النسختين: «عنه».

(٢) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص٦١ ـ ٦٨؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١ ـ ٣٣٦؛ «أصول المعارف» ص ٤٦.

(٣) هم المعتزلة أصحاب أبي الهذيل «الهذيلية»، وأصحاب أبي هاشم «البهشمية»، الأول أثبت الصفات، والثاني أثبت الأحوال. انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٦٤، ٩٢.

والروايات في المجلّدات الآتية وغيرها ـ كحديث عمران الصابي[1] وغيره ـ مصرّحة بنفي الكيف والأين عن فعله، وإن ظهرتا في المفعولات وخفيتا فيه، لأنّه حادث فهذا برهان آخر علىٰ نفي الزمان والكيف عنه، ويراد منه الأعمّ من تنقّل الأحوال، فلا نسبة لذاته حدثت لها بخلقه الخلق، ولا إضافة ولا اختلاف أحوال، لأنّه الخالق لها فلا تعود له.

وفي الحديث السابق أبطل كون له (أين) أو (كيف) بإبطال النقيض واللازم، إذ لو كان له ابتداء زماني لزم قِدَم العدم عليه وسبقه، فمتىٰ لم يكن حتّىٰ يصحّ السؤال بـ «متىٰ» ويكون له بداية زمانية؟ ولمّا كان هذا محالاً عقلاً ونقلاً وإجماعاً ـ وإلّا لم يكن واجب وجود ـ سقط السؤال عنه بـ «متىٰ كان» أو بـ «كيف».

ومثل هذه الأدلة خلت منها كتب المتكلّم والحكيم، إلّا من أخذها من بياناتهم عليهم السلام، وكم وكم لهم! فهم مدينة العلم وبابه وترجمانه لخلقه.

ومحمد صادق في شرح الحديث الأول ـ بعد أن أبطل كونه تعالىٰ لا يُسأل عنه بالزمان والمكان ـ **قال**: «وقوله عليه السلام: (**سبحان من لم يزل ولا يزال**)... إلىٰ آخر ما قال، يعني ذاته تعالىٰ في حدّ ذاته مجرَّدة عن الزمان، فهي دائمة، وليس له تعالىٰ زوال. وهذا يدل علىٰ تنزيه الله، لأنّ السائل سأل عن الله المنزّه عن الممكنات: متىٰ كان؟ وأجابه عليه السلام مطابقاً لسؤاله بالتنزيه. وقد علمت أنّ الواجب أن يعتبر أنّه تعالىٰ منزّه عمّا سواه، ومحيط به بالعلم الحضوري».

أقول: مراده أنّه تعالىٰ منزّه بذاته عن الممكنات، ومحيط بها بذاته بالعلم الحضوري، فيوصف بصفاتها بهذا الاعتبار، فعلىٰ هذا يقال له: «متىٰ» و«هو جسم» وغيرها من صفات الإمكان، لأنه جمع بين التنزيه والتشبيه، وهو ضلال، [ـ] ظاهر. وسيأتي التصريح منه بذلك في غير موضع بأقبح لفظ.

فعلىٰ هذا يكون جوابه عليه السلام قاصراً، فإنه عام، وكذا سؤال السائل، مع أنّه إذا صحّ له ذلك بحسب الذات وتنزّلها صحّ لها بذاتها، فبطل التنزيه للذات واختلفت عليها الأحوال قبل الخلق وحالته وبعده، فصح السؤال عنه بـ «متىٰ» وغيرها، ولم يكن غنياً بذاته، وتجدّد له كمال كان فاقداً له، لاستحالة وصفه بالنقص، فهذا أقبح من قول المشبّهة. وسيأتي

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٦٩، ح ١.

مبسوطاً في مواضع إن شاء الله.

بل هو قبلُ وبعدُ بلا فرق، فهو قبلُ بما هو بعدُ، وبعدُ بما هو قبلُ في بُعدِه الذي هو قبله، فهو منزّه عن الممكنات وأحكامها، ذاتاً وصفة وفعلاً وعبادةً، فتدبّر.

وقال في شرح هذا الحديث: «الخلافة والوصاية روحانية وجسمانية، والأنبياء من جهة الروحانية والمعنىٰ، والجسمانية بالتبع والعرض، فخلق لهم كذلك، والروحانية مشتبهة علىٰ الناس، والناس عموماً لا يطّلعون علىٰ الروحانية، فقالت فرقة من المسلمين: إنّه ﷺ نصّ ظاهراً علىٰ خليفة في حجّة الوداع في غدير خم، وقالت أُخرىٰ: لم ينصّ، وما وقع فيه ما كان للخلافة المعنوية والرئاسة علىٰ الأُمّة، بل للجسمانية: من التجهيز والتكفين، وما يتعلق بالميت بعد موته، واختلفت الآراء.

والحقّ أنّ كل من بلّغ ما أُنزل علىٰ الرسول ـ بغير خلاف للحقّ ـ فهو خليفته، خلافة روحانيّة بالمعنىٰ غير المصطلح، كما قال ﷺ في مرض موته: (**اللّهم ارحم خلفائي**) فسئل ﷺ عنهم، فقال: (**العلماء الربّانيون**)[1] وإذا كان معه نصّ علىٰ التعيين كان بلا شبهة، والخواص لا يشتبه الحقّ عليهم».

ثمّ قال: «ولا شكّ في خلافة الأئمة الاثني عشر؛ لأنّهم وصلوا إلىٰ مرتبة العصمة والطهارة».

أقول: لقد خبط هنا أيضاً خبط عشواء[2]، وسيأتيك منه في مجلدات الإمامة أقبح من ذلك. ولهم عليهم السلام الخلافتان، والدنيا مزرعة الآخرة، ومحلّ ظهور الخروج من الجهل إلىٰ الكمال. والقول الآخر لبعض العامة، والمستحق للخلافة؛ لولا نصّ الله ورسوله، وظهور دليل منه يدلّ علىٰ الحقّ، ما عرفته العباد، وما قاله في عموم الخلافة الروحانية ضلال. والحديث الذي نقله فيه تغيير، وإن صحّ فالمراد منه الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام، ومَن سواهم أتباع لهم، قُوّام بجهةٍ وليسوا بمستحقين لها، لكنه تبع في هذا القول مثل ابن عربي المضل.

والملّا الشيرازي في شرح الحديث الأول ـ بعد أن نفىٰ عنه الزمان والتجدّد في الزمان والكمّ والكيف والإضافة والنسبة ـ أثبت لله تعالىٰ نسبة واحدة، ومعيّة قيومية إلىٰ المتغيّر

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص٣٧، ح٩٤؛ «معاني الأخبار» ص٣٧٤، ح١، نقله بالمعنىٰ.

(٢) يَخبِط خبْطَ عَشواءَ: مَثَلٌ يُضرب للذي يُعرِض عن الأمر كأنّه لم يشعر به، ويُضرب للمتهافت في الشيء. انظر: «مجمع الأمثال» ج٣، ص٥٢٠، الرقم: ٤٦٦٠.

والثابت ـ مجرّد أو مادي ـ بنسبة واحدة، من غير تصوّر تغيّر وتجدّد في ذاته أو صفته أو نسبته أو إضافته، فلا يخلو منه زمان[1].

أقول: فعلىٰ قوله يكون للأشياء حضور عنده في الأزل، مندمجة في الذات ـ كالشجرة في النواة أو الحرارة في النار ـ أو معه قديمة، ويكون له مقابل وجهة جامعية واشتراك، بسبب النسبة الواحدة والإضافة، والله منّزه حتىٰ عن النسبة الواحدة، وإلّا قامت به النسب. ومراده من ذلك ربط الحادث بالقديم، وهو [خطأ]، نعوذ بالله منه.

والله لم يخلُ من المُلك، لكن لا في ذاته، بل وهي في ملكه، فتأمّل وفرّق بين الحقّ والباطل. وهذا كلام دائر علىٰ ألسنتهم، ويبطل قولهم عليهم السلام: **(عالم إذ لا معلوم)**[2]، و**(كان الله ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان)**[3]، ونحوه كثير.

وقال الملّا في الشرح لهذا الحديث ـ بعد أن ذكر أنّ الرجل سأله عن ثلاثة أشياء ـ: «أجابه عليه السلام عن الأوّلين بقوله عليه السلام: **(أيّن الأين بلا أين، وكيّف الكيف بلا كيف)** أي إنه سبحانه جعل الأين أيناً، أي أبدع وجوده الخاص الذي هو به أين، وهو به هو هو، لا بحسب ماهيّته؛ لما بيّنا قبل أنّ ماهية الشيء لا تصدق علىٰ نفسها إلّا بالوجود الخاص بها.

وليس المراد بقوله: **(أيّن الأين)** تخلل الجعل بين الماهية ونفسها، ولا المراد جعل نفس الماهية، إذ الماهيات غير مجعولة في أنفسها، لا بالجعل المركّب ولا بالجعل البسيط، وإنما المجعول والمفاض عليه أنحاء الوجودات، وبكلّ وجود تصير الماهية المتعلّقة به محمولة علىٰ نفسها صادقة عليها، فهو تعالىٰ بإفاضته نحواً من الوجود أفاد الأين أيناً، وبإفاضته نحواً آخر من الوجود أفاد الكيف، وصيّر الكيف كيفاً.

وقوله: **(بلا أين)** له معنيان: أحدهما: نفي الأين عن الله تعالىٰ. والثاني: نفي الأين عن الأين، وهو أولىٰ وأدقّ، تنبيهاً علىٰ أنّ الأين ـ الذي هو من جملة مخلوقاته ـ لا أين له، وإلّا لزم التسلسل في الأيون إلىٰ مالا نهاية. فظهر فساد ما توهمه العامة: أنّ كل شيء فهو في أين. فخالق الكل أجلّ وأرفع من أن يكون له أين. وكذا القياس في قوله: **(بلا كيف)** في جميع ما قلناه.

وأبطل بقوله عليه السلام: **(وكان اعتماده علىٰ قدرته)** السؤال الثالث؛ إذ ما يعتمد علىٰ غيره

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٨٤، أخذه بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٥٧، ح١٤. (٣) «شرح المشاعر» ص ٦٣٤.

ناقص قاصر، والله تامّ الحقيقة والوجود، وهو المبدع للأشياء، فلا اعتماد له علىٰ شيء، بل كان اعتماد الكلّ علىٰ قدرته التي هي عين ذاته»[١].

أقول: ما أكثر هفواته! وكم له من هفوة!

قوله: «أبدع وجوده الخاص الذي هو به» .. إلىٰ آخره، الماهية وجودها وجعلها بالوجود عرضاً، أو نقول: مجعولة بجعل آخر في مقامها، عن يسار الوجود أو منه، والشيء عبارة عن ماهيّته ووجوده، والماهيات مجعولة مخلوقة حادثة، ولولا جعلها ما كان لها وجود بوجه أصلاً. وإذا كانت كما يقول: «غير مجعولة»، فهي قديمة ثابتة ولها لوازم؛ فتتعدّدَ القدماء، أو حادثة فلها محدث أحدثها، ولا يجوز جعلها عدمية ولا شيئاً، لمنافاة ما قالوه فيها وأثبتوه لها لذلك، ونعني الأعيان الثابتة[٢].

وتارة يعبّر عنها بالصور الأسمائية، المستجنّة في ذاته تعالىٰ والمندمجة فيه، وهي مرآة له، تعالىٰ الله عما يقولون. وللبسط محلّ آخر.

قوله: «والثاني نفي الأين عن الأين».

بل نفيه عن فعله ـ كما عرفت ـ وهو أدقّ وأخفىٰ، وهو الجعل، وليس هو أمراً اعتبارياً قبل، بل متحقّق، كيف وبه التحقّق؟ وإن كان أيضاً الأين لا أين له، لاستغنائه عنه في وجوده وتحقّقه، لا للزوم التسلسل في الأيون، وهو باطل، فإنّ إبطال التسلسل ناشئ من التشكيك به، وتوهّم مانع، وله نظائر.

وقوله: «إذ ما يعتمد علىٰ غيره»... إلىٰ آخر قوله السابق ـ من ثبوت الأعيان قديماً وأنّها غير مجعولة، فوافق المعتزلة[٣] في أعميَّة الثبوت علىٰ الوجود ـ يلزمه منه أن يكون له اعتماد علىٰ آخر وشريك له، فيبطل كون اعتماده علىٰ قدرته التي هي ذاته. والضمير في (اعتماده) عائد إلىٰ الواجب تعالىٰ، واعتماده علىٰ الذات لا يوجب مغايرة، بل يرجع إلىٰ نفي الحاجة والافتقار للغير ـ حتىٰ في الظهور الوجودي ـ بأقصىٰ ما يمكن في التعبير، وهو ما سمعت، فافهم. وبقيت فيه هفوات ظاهرة للذكي، أعرضنا عنها استعجالاً.

ثم اعلم أنّه عرف من قوله عليه السلام: (وكان اعتماده علىٰ قدرته) نفي العمد له والعضد لذاته،

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٨٥، بتفاوت. (٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١، ص ٣٣٥.

(٣) انظر «شرح المواقف» ج ٢، ص ١٩٣.

وإنما العضد لخلقه، فهو كقوله: لا عمد له، وكيف يكون له عمد وجميع ما سواه مخلوق بمشيئته، وهي مخلوقة له بنفسها؟ فالكلّ بمشيئته، فلا عمد له ولا اعتماد علىٰ أحد، وتعالىٰ عن ذلك، كيف، ولا غير معه لا بنفي ولا إثبات؛ فلا معاون له؟

ولا ينافي ذلك ما في دعاء رجب: (أُمناء أعضاد وأذواد، فبهم ملأتَ سماءَك وأرضك)[1] وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ المُضِلِّينَ عَضُداً﴾[2] وقوله في العقل: (بك أُثيب وبك أعاقب)[3] ونحوها كثير في النصوص؛ فإنّه عضد للخلق، فإنه فعل بمشيئته، وهم محلّها، والكامل ما يفعل بفعله، وما يفعل بذاته ـ ويظهر بها لخلقه ويباشرهم ـ ناقص حادث، فالعضد والعمد للخلق، ومرجعه لهم لا للذات، والله فعل بمقتضىٰ الأسباب، لكمال عدله ولطفه ورحمته.

ولك أن تفسّر القدرة بالقدرة الفعلية الحادثة، وتنسب لفعله، وهي الدالّة علىٰ القدرة الذاتية دلالة تعريف، وهي الموافقة لهذه الأحاديث، فتدبّر.

ثم نرجع ونقول: نهر بَلْخ: جَيحُون، وبلخ علىٰ طرفه من طرف خراسان، وبخارىٰ من طرفه الآخر، وليست علىٰ ساحله.

والسائل اكتفىٰ بجواب مسألته، علامة صدق علىٰ إمامته؛ للدلالة علىٰ كمال نفسه وجامعيتها ونهاية قربها، فهي أهل للخلافة الكلية في سوق غيرها من الحضيض السفلي إلىٰ الكمال الأوجي.

وعبّر عن الثلاث بالمسألة الواحدة؛ إما لإرادته الجنس، أو لتعلّقها بذات الواجب تعالىٰ، فهي بحكم المسألة الواحدة ذات شقوق، فإن نفي أحد شقوقها يستلزم نفي الباقي، وكذا إثبات بعض، فإن الزمان والمكان مثلاً متلازمان، وكذا الكيف الزائد، ولهذا تجد السائل سأل في سؤاله عن الله بـ«متىٰ» وفي جواب الإمام عليه السلام نفي السؤال عنه بـ«أين»؛ إذ نفيه نفي للسؤال عنه بالزمان، فليس في الجواب عدم المطابقة.

وجميع ما سأل السائل عنه ناشئ من التشبيه، ومن توهم أنّ الشيء لابّد أن يعتمد علىٰ

---

(١) «مصباح المتهجّد» ص ٧٤٠؛ «المصباح» للكفعي، ص ٧٠٢، وفيه: (أعضادٌ وأشهادٌ ومناةٌ وأذوادٌ وحفظةٌ وروادٌ، فبهم)....

(٢) «الكهف» الآية: ٥١.

(٣) «الفقيه» ج ٤، ص ٢٦٧، ح ٤؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٠، ح ١٤٢؛ ونحوه في: «الكافي» ج ١، ص ١٠، كتاب العقل والجهل، ح ١، ٢٦.

غيره ويستمدّ منه، وكذا له زمان وكيف، إذ كلّ واحد صفة، والصفة زائدة عارضة. فأجابه الإمام عليه السلام ببرهان يدفع جميع تلك التوهّمات عنه، ويقلعها عن نفسه بما يسأله، وهو أنّ الله خلق الأين وكيّف الكيف وكذا الزمان والمكان، فلا يصحّ أن يقال له: كيف؟ أو أين؟ أو متىٰ؟ وإلّا لم يكن خالقاً لها، لعدم خلقه الزمان الذي كوّن به المكان، والأين الذي أيّن به الأين. فإن كان ذلك الأين والمكان مخلوقاً له ـ أيضاً ـ فقد خلق الأين والمتىٰ بلا أين ولا متىٰ، وما لا يصل للشيء ولا يصحّ وصفه به لا يصحّ السؤال به عنه بديهة.

وأيضاً لو أيّن الأين وكيّف الكيف ـ بأينٍ وكيفٍ ـ لم يكن هو أولىٰ بالخالقية لهذا الأين والكيف، [ولا] بأولىٰ من عدمها، أو العكس؛ لقيام أثر المصنوع في الصانع، فقد اتّحدا في أثر المصنوعية، فهما إمّا مصنوعان لثالث، أو لا أولوية لأحدهما [علىٰ][1] الآخر.

وفي باب مولد النبيّ صلى الله عليه وآله من كتاب الحجّة، عن الصادق عليه السلام: (**إنّ الله كان إذ لا كان فخلق الكان والمكان**)[2].

وفي هذه الرواية ـ علىٰ ما أورده الصدوق في التوحيد ـ: «أخبرني عن ربّك أين كان»[3]... إلىٰ آخره، وحينئذٍ فالمطابقة اللفظية حاصلة.

والله ـ أيضاً ـ أحد لا شيء معه ولا شريك له، فلا يصح أن يقال: معه زمان أو كيف أو أين، ولم يكن معه شيء أصلاً، ولا يصح السؤال عنه بمتىٰ؟ وأين؟ وكيف؟ وإلّا لكان معه آخر، وجميع ذلك ظاهر. وستسمع ما قالته العلماء في معنىٰ القدرة وما فيه، في باب صفات الذات، إن شاء الله تعالىٰ.

قوله: ﴿فقام إليه الرجل، فقبّل رأسه وقال: أشهد ألا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّ عليّاً [ولي الله][4] وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله، والقيّم بعده بما قام به رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّكم الأئمة الصادقون، وأنّك الخلف من بعدهم﴾.

---

(١) في النسختين: «عن».

(٢) «الكافي» ج١، ص٤٤٢، ح٩.

(٣) «التوحيد» ص١٢٥، ح٣، وفيه: «أخبرنا عن الله»....

(٤) ليست في المصدر.

أقول : عدم العناد وطلب الهدىٰ يوجب ذلك، ولا شك أنّ بهم الهدىٰ والسلامة من الضلالة و[الغي][1]، وهم خلفاؤه علىٰ العباد، ومجمع الحكمة وأنواع الرشاد.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿جاء رجل إلىٰ أبي جعفر عليه السلام ، فقال: أخبرني عن ربّك متىٰ كان؟ فقال: ويلك إنّما يقال لشيء لم يكن: متىٰ كان، إنّ ربّي تبارك وتعالىٰ كان ولم يزل حيّاً بلا كيف، ولم يكن له كان﴾.

أقول: دعا عليه بالويل لعلمه بخبث نفسه، وأعاده عليه آخر الحديث، ومعناه ظاهر ممّا سبق. ونفىٰ عنه الزمان في الحديث السابق بنفي المكان، وهنا بعدم صحة العدم عليه كما سبق أيضاً، وما لا يصحّ عليه ليس له أولية زمانية، ولا وجوده زمانياً، فلا يُسأل عنه بـ «متىٰ».

ثم بيّن له أزليته، وأنّه تعالىٰ كان ثابتاً ولم يزل، وأردف بها (كان) للاعلام، بتجريد (كان) عن الزمان بالنسبة له تعالىٰ، كقوله: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[2].

وقال أمام الموحّدين في خطبة الوسيلة: (إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزلية الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم)[3].

فالمقصود أنّه لم يزل ثابت الذات، ولا كيف له زائداً، فهو حيّ بذاته لا بحياة زائدة، ولم يكن له «كان»، بل هو قبل الـ «كان» بلا «كان»، وبعد البعد بلا بعد، ولا يصحّ عليه العدم بوجه، ولو كان له كيف أو حياة زائدة لكان بذاته غير حيّ وعالم، فقد صحّ عليه العدم بوجه، [وما يصحّ عليه العدم] ليس واجباً بالذات، فيكون ممكناً.

وجعل الشارح[4]: (ولم يكن له) جملة معطوفة مفسّرة، أو للحال، واسم (كان) ضمير مستتر يعود للكيف، أي لم يكن الكيف ثابتاً له.

ولا يخفىٰ ما فيه من التأكّد غير المفيد، بل لجملة (لم يكن له كان).

---

(١) في الأصل: «الغوىٰ».　　(٢) «النساء» الآية: ١٣٤.

(٣) «الكافي» ج٨، ص١٧، ح٤؛ «التوحيد» ص٧٣، ح٢٧.

(٤) «شرح المازندراني» ج٣، ص ١٥٠ - ١٥١.

قوله: ﴿ ولا كان لكونه كونُ كيفٍ ﴾.

أقول: (لكونه) خبر (كان) مقدّم، و(كونُ) اسمها مؤخّر، و(كيف) مضاف إليه، أي: ولا كان كونُ كيفٍ لكونه - أي وجوده - بل وجوده عين ماهيته، ليس بزائد، فهو غير مكتنه ولا متصور كماهيته، بل ماهيّته هي وجوده.

ولا يخفىٰ أنّه لو كان للواجب وجود مطلق زائد، غير وجوده الخاص العيني -كما قال المشاؤون والمتكلّمون[١] - كان لكونه كيف؛ لزيادته، وكلّ ما له كيف محدود، وتقوم الحوادث - به تعالىٰ - ويكتنه ذهناً، والكلّ باطل.

قال ملّا رفيع في الحاشية: «(ولا كان لكونه كون كيف) أي ما كان لوجوده ثبوت كيف واتصاف بكيفيّة من الكيفيات، متغيّرة كانت أو غير متغيّرة؛ لعدم زيادته علىٰ ذاته»[٢].

وقال ملّا محسن: «يعني أن كونه كونٌ لم يتحقّق له كيف»[٣].

أقول: وفي التوحيد للصدوق : (ولا كان لكونه كيف)[٤]، وفي نسخه شرح الأصول[٥] لملّا خليل الحاضرة كذلك، وحينئذٍ يكون المعنىٰ أوضح، ويرجّح هذه النسخة ما سيأتي في الحديث - علىٰ ما في النسخ الحاضرة ونسخ التوحيد -: (فليس لكونه كيف)[٦].

وحيث أفاد الإمامعليه السلام خصوصاً هنا، وعموماً من نفيه الكيفية عنه تعالىٰ - في هذا الباب، وباب إطلاق القول بأنّه شيء[٧] وغيرهما - أنّ وجوده غير زائد علىٰ ماهيته، بل هي وجوده، فلنشر إلىٰ بسط من الكلام، وإن كان ذلك بديهياً عند أولي الأفهام؛ لكونه أحديّاً خالصاً لا تكثّر فيه، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وكذا تشخّصه بذاته، فلا يكون وجوده

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣١٦.

(٢) «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥١.

(٣) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥٣. (٤) «التوحيد» ص ١٧٣، ح ٢.

(٥) «الشافي» مخطوط برقم ٢٣٣٤، الورقة: ٣٥. ومصوّرته في دار المصطفىٰ صلى الله عليه وآله.

(٦) «الكافي» ج ١، ص ٨٩، باب الكون والمكان، ح ٣؛ «التوحيد» ص ١٧٣، ح ٢. وسيأتي نصّه في تتمة الحديث الثالث من هذا الباب.

(٧) «الكافي» ج ١، ص ٨٤، ح ٦؛ وانظر: «هدي العقول» ج ٣، الباب الثاني، ح ٦.

خارجاً عنه [رفع الوجود]، وليس كذلك الواجب، إلىٰ غير ذلك من البراهين المتضاعفة علىٰ ذلك.

فنقول: استدل العلماء علىٰ كون الوجود غير زائد في الواجب بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ في كتبه[١]، وفي نهج المسترشدين[٢] للعلّامة وغيرهما[٣] بأنّه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان إمّا زائداً أو جزءاً، والجزئية محال، لاستلزامها تركيب الواجب ـ ولم يذهب له ذاهب ـ وكذا الزيادة؛ لأنّه لو زاد فهو صفة لها قطعاً، والصفة مفتقرة إلىٰ الموصوف، والموصوف غيرها، والمفتقر للغير ممكن، فيكون الوجود ممكناً، لافتقاره إلىٰ الموصوف، وهو الماهية، فلابدّ أن تكون له علّة ـ ضرورة افتقار الممكن لها ـ والعلّة حينئذٍ إمّا الماهية أو غيرها، والثاني باطل، وإلّا افتقر الواجب في وجوده إلىٰ الغير، فيكون ممكناً لا واجباً، وهو خلف.

وكذا الأول، إذ المؤثّر في الوجود لابدّ أن يتقدّم بالوجود، فلو كانت الماهية علّة لوجودها الزائد تقدّمت الماهية بالوجود عليه، لاستحالة تأثيرها وهي معدومة في الوجود، لبداهة بطلان تأثير المعدوم في الموجود، ولاستحالة جواز العدم علىٰ الواجب. وحينئذٍ فوجودها المتقدّم إمّا نفس وجودها المفروض أو غيره، والأوّل يستلزم وجود ماهية مرتين، مع استلزامه تحصيل الحاصل، وتأثير الشيء في نفسه.

والثاني ننقل الكلام إليه، فنقول: إمّا عينها، أو غيرها، فإمّا ينتهي للعينية أو التسلسل.

فقد بان أنّه لو كان وجوده زائداً لزم أحد المحالات، أو اثنان منها في فرضين[٤].

واعترض علىٰ هذه الحجة بوجوه:

أحدها: أنّ زيادة الوجود علىٰ الماهية إنّما هو في الأذهان لا في الأعيان، لأنّه اعتبار عقلي، لا هوية عينية، فلا يحتاج إلىٰ علّة في الأعيان؛ لا الماهية ولا غيرها، حتىٰ يلزم ما

---

(١) «الشفاء» قسم الإلهيات، المقالة: ٨، الفصل: ٤، ص٣٤٤ – ٣٤٧؛ «المباحثات» ص٢٨٧؛ «التعليقات» ص٧٠.

(٢) الكتاب غير متوفر لدينا، انظر: «إرشاد الطالبين إلىٰ نهج المسترشدين» ص١٧٩ – ١٨١.

(٣) «قواعد المرام» ص٤٥؛ «مناهج اليقين» ص١٨٨؛ «كشف المراد» ص٢٦.

(٤) انظر: «إرشاد الطالبين» ص١٧٩ – ١٨١، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

ذكر. ونسب هذا لصاحب الاشراق[١].

ولا يخفىٰ أنّه جدال بالباطل، لابتنائه علىٰ أنّ الوجود اعتبار عقلي، وليس التحقّق له، وقد برهن علىٰ خلافه، وبديهة ما به الوجود أولىٰ به، مع أنّ مثل هذه الهوسات الوهمية لا تجري في الواجب.

وأُجيب ـ علىٰ تقدير تسليمه ـ أنّه اعتباري لا يحتاج إلىٰ علة موجودة، لكن له احتياج إلىٰ العلّة باعتبار اتّصاف الماهية به، فتلك العلة إما غيرها أو عينها فتقدّم بالوجود.

ثانيها: ما ذكره الرازي[٢] بمنع لزوم كون علّة الوجود يجب تقدمها علىٰ معلولها بالوجود، فالعلّة لابد من تقدّمها علىٰ معلولها، أما بالوجود فلا، فالماهية علّة لوجودها متقدّمة عليها ذاتاً لا وجوداً، فماهية الممكن علّة قابلة لوجودها، وغير متقدّمة عليه وجوداً، وإلّا لزم وجود الشيء قبل وجوده، فلمَ لا يجوز مثل ذلك في العلّة الفاعلة؟

والرازي وإن كان أحطّ قدراً من الخطاب معه، لكن رد نزغات الشيطان واجب، فلو تمّ كلامه لجاز أن تؤثر الماهية ـ لا مع الوجود ـ في تحصيل وجود غيرها أيضاً، إذ لا فرق بين وجود نفسها وغيرها، فإذن الآثار لا تدلّ علىٰ وجود المؤثّر، فلا دليل علىٰ وجود الواجب، بل يجوز أيضاً جعل ماهية الممكن [مفيدة][٣] لوجوده لا [قابلة][٤] فلا يكون ممكناً [بل][٥] واجباً.

وأيضاً فرق بين القابل والفاعل المفيد للوجود، فإن الإفادة متأخرة، فلا يصحّ وقوعها من غير موجود متّصف بالوجود، سواء كان ذلك الوجود وجود نفسه أو غيره، بخلاف العلّة القابلة، فإنها مستفيدة، والمستفيد الوجود لابدّ أن يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتّىٰ يستفيده، فلا يصحّ تقدّم قابل الوجود عليه بالوجود. هذا مع أنّه لا فرق بين القابل ووجوده، بل انفعال الوجود من العلّة هو قبوله، وكذا الماهيّة لا تكون علّة لصفة من صفاتها من غير ملاحظة وجودها، |وهذا| خروج عن مقتضىٰ الفطرة وذهول.

---

(١) انظر: «مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق» ج ١، ص ٢١ ـ ٢٥، ٣٤، ٣٩٠؛ ج ٢، ص ٦٤ ـ ٧٢.

(٢) انظر: «المباحث المشرقية» ج ١، ص ٣٧؛ «المطالب العالية» ج ١، ص ٣٠٩؛ «المحصل» ص ٥٧ – ٥٨.

(٣) في النسختين: «مقيدة».

(٤) في النسختين: «فائدة».

(٥) في النسختين: «و».

نعم، قد لا يلاحظ في الصفة خصوصية الوجود، فيسمّىٰ حينئذٍ لازم الماهية، وهي علّة له، كزوجية الأربعة، أمّا أنّ اتّصافها بالزوجية أو لزومها يجوز مع عروّها عن الوجود الذهني والخارجي، فمحال.

فاتضح أنّ علّة الوجود يجب تقدّمها بالوجود، كيف وقد قال بتقدمها ذاتاً؟ وهو مقتضٍ له، وكذا مفيد الكمال أولىٰ به، وهذا ممّا لا يحوم حوله شك.

ثالثها: ما نقل عن الغزالي، وحاصله: منع كون وجود الواجب ـ علىٰ تقدير زيادته وقيامه بالماهية ـ محتاجاً إلىٰ مؤثّر؛ بناءً علىٰ أنّه أزلي، والأزلي لا يحتاج إلىٰ فاعل مؤثّر، فإن عنوا بالممكن والمعلول أنّ له علة فاعلية فلا نسلّم ذلك، وإن عنوا غيره فهو مسلّم ولا استحالة فيه، إذ الدليل إنما دلّ علىٰ قطع تسلسل العلل خاصّة، وقطعه يحصل بجعل وجوده زائداً علىٰ ماهيته[1].

ومن المنصرح أنّ المفتقر للغير ذاتاً مفتقر له في تحصيله، فلا يصحّ الحكم عليه.

الوجه الثاني: وكذا لا يخفىٰ أنّ الممكن ليس له في نفسه وجود ولا عدم، بل له القبول، فلابدّ له من علّة محصّلة فاعلية، مع أنّ وجود الواجب لو زاد ـ فيكون غيره ـ لم ينقطع تسلسل العلل، إلّا أن يقال: تنقطع إلىٰ ذاته، والقديم أكثر من واحد بوجه.

فبطل ما نقل عن جماعة من الأشاعرة بزيادة وجود الواجب، وهو أحد أقوال الأشعري أيضاً، وتشبّثوا بأوهام باطلة، كقولهم: إنّ ماهية الواجب غير معلومة ووجوده معلوم، فوجوده غير ماهيته[2].

قلنا: وجوده أيضاً غير معلوم، وكذا صفاته، ولا يخفىٰ انقلاب دليلهم عليهم لا لهم، وما توهّموه من معلومية الوجود فإنّما هو الوجود العامّ الذي جعله المشّائي وغيره من المفهومات العامّة الشاملة، غير وجوده الخاصّ الذي هو عين ماهيته، وهذا زائد، فلا معلومية لوجوده الخاصّ.

ونحن قد أشرنا لك أنّه ليس للواجب وجودان، وهذا العامّ إنما هو جارٍ في الوجودات الإمكانية وخاصّ بها، وغير قائم بالواجب تعالىٰ إلّا قيام صدور كسائر المخلوقات، ولا

---

(١) «تهافت الفلاسفة» ص ١٩٠، بتصرّف، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «المباحث المشرقية» ج ١، ص ٣٤؛ «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣١٨؛ «تلخيص المحصّل» ص ٩٨.

يشمله والممكنَ، فيكون مفهوماً عاماً.

والملّا في أسفاره تاه [ـ] ومنه قوله فيها: «إنّ الوجودات ثلاثة: واجب وممكن وعام، وهذا شامل، ليس بقديم ولا حادث ومخلوق ولا خالق، فهو قديم مع القديم، وحادث مع الحادث»[1]، وكم له من هفوة [ـ].

وكقولهم[2]: لا يتصّور وجود بلا ماهية ولا حقيقة، فإذا نفي الماهية نفيت الحقيقة.

قلنا: بل دعوىً مجّردة، إذ ليس هو عرضاً ولا اعتبارياً حتّىٰ يحتاج لماهية.

فإن قيل: إذا كانت حقيقة الواجب وجوداً خاصّة، لم يكن موجوداً حقيقة، إذ هو من قام به الوجود.

قلنا: إن أردت به ما عرض له الوجود أو تعلّق به، فلا يصحّ إطلاقه عليه تعالىٰ، وكون ذلك هو المعروف لغةً غيرُ نافع هنا، واصطلاحات أهل اللغة وعرفهم غير جارية هنا، كيف، وأهل اللغة إنما يضعون اللفظ لما تصل إليه أفهامهم من المعاني ؟ فجاز ألا يفهموا معنىً، فلم يضعوا له.

وإن أُريد بالوجود المتحقّق بذاته مبدأ جميع التحقّقات فهو حق، وهو موجود، ولهذا قلنا: إنّ واجب الوجود، معناه [أنّه][3] واجب وجوده، لا أنّ الوجود ثابت لموضوع أو شيء يلحقه الوجود، فافهم.

وكقولهم[4]: طبيعة الوجود واحدة، فإن اقتضىٰ العروض في بعض ففي الباقي أيضاً، وكذا العينية، وهو زائد في الممكن، فكذا الواجب.

وهو ينقلب عليهم أيضاً ـ كما هو ظاهر ـ مع أنّه حقيقة واحدة، ليس إطلاقه علىٰ ما دونه إطلاق الجنس علىٰ ما تحته، ولا العرض العام، بل حقيقة واحدة هي نفس الوجود، وكغيرها لها نسب وإضافات لها ـ أي لفعله ـ فلا تجري الزيادة، ولا زيادة في حقيقته.

ولا يخفىٰ أنّ منشأ هذه الشبهات مقايسته تعالىٰ بالممكنات، والحكم عليه بما نزّه نفسه عنه، وعدم وصفه بما عرّف وبيّن، فتدبّر.

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٢٧ – ٣٢٨، نحوه.

(٢) انظر: «تهافت الفلاسفة» ص ١٩١.

(٣) في النسختين: «أن».

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣١٨ – ٣١٩.

تنبيه: ما استدلّ به الطوسي في التجريد علىٰ اشتراك الوجود بين الموجودات ـ ممكناً كان أو واجباً ـ معنىً، بقوله: «وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، واتّحاد مفهوم نقيضه، وقبوله القسمة، يعطي الشركة»[1]، وتبعه أقوام، وهو دليل من تقدّمه، إن أريد بما فيه الاشتراك معنىً: هو مفهوم الوجود العام المنتزع، فمسلّم، ولكنّه مختصّ بالممكنات.

وإن أريد به الوجودات الخاصّة فكلّا، إذ لا اشتراك بين الواجب والممكن معنىً في صفة ـ كالعلم والقدرة ـ وكذا الوجود الذي هو نفس حقيقته، بل ليس إلّا الاشتراك اللفظي، كالاشتراك في لفظ العلم والقدرة والحياة، وهذا بديهي غير محتاج إلىٰ تنبيه. هذا علىٰ وجه.

وبطور آخر أدقّ نقول: لا اشتراك بين الواجب والممكن بوجه، لا لفظاً ولا معنىً ولا مباينة أيضاً، فلا يجري فيه ما ذكر؛ لأنّه يوجب ذكر غيره معه ذاتاً، ولا ذكر لغيره معه مطلقاً ـ ولو صلوحاً ـ ولا ظهور له بذاته لغيره، بل بفعله وآثاره، بما تجلّىٰ للأشياء بالأشياء. فجميع ما ذكروه هنا من قبيل إجراء حكم الإمكان في الوجوب، وهو محال، فتأمّل.

وكيف يصحّ مقابلته بغيره وشمول مفهومٍ له ولهم ـ كما زعموا ـ وغيره معلول له عيناً أو معنىً، محقّقاً أو مقدّراً، ولو فرضاً؟! ولا وجود للمعلول والأثر مع مؤثره وعلّته، ولا نقيض له تعالىٰ، والعام والاعتبار الذهني شخص بمقامٍ ومخلوق. ولا ترد القسمة علىٰ الواجب والممكن، بل نقول: نور المعرفة والنظر يدلّ علىٰ واجب وجود ذاتي.

أو نقول: تقسيمه إليهما لا يتوقّف علىٰ ثبوت مفهوم عامّ شامل، كيف وكان الله ولا اعتبار ولا معتبر، ولا يجوز إجراؤه عليه بعد خلقه له، لا بموافقة ولا مخالفة، فتدبّر.

قوله: ﴿ولا كان له أين، ولا كان في شيء، ولا كان علىٰ شيء﴾.

أقول: تكلّم عليه السلام أنّ الواجب لمّا كان لم يزل حيّاً بذاته ـ وكذا لا كيفية له ولا زمان ـ فلا شيء معه، فلا يصحّ أن يقال: إنّ له أيناً، أي مكاناً، (ولا: كان في شيء) أعمّ منه، ولا: معتمداً علىٰ شيء آخر، سواء كان موجوداً آخر أو صفة زائدة أو غير ذلك، فهو بذاته غنّي مطلق، لا تجري عليه هذه الأحكام، ولا يتجدّد له شيء منها، كيف وهو متعالٍ عنها بذاته، وهي معلولة له، وليس فيه جهة تحوّل وتنقّل من حال إلىٰ حال آخر، ولم يعرض له عجز حتّىٰ

---

(١) «تجريد الاعتقاد» ص ١٠٦.

يعتمد علىٰ مخلوق له ويحويه، سواء كان قلباً* أو مكاناً؟ بل كيف يحويه مكان أو يعتمد علىٰ شيء من خلقه وهو مفتقر له حال وجوده، ومعتمد عليه بديهة؟ ولا ينعكس، وإلّا استغنىٰ المعلول عن علّته واستقلّ بذاته، وهو محال.

ومن أين للمعلول الاستقلال، ووجوده منه تعالىٰ، وبذاته لا شيء؟ بل كيف يسع المتناهي الحادث، المقيّد المحصور، المفتقر ذاتاً للقديم الغني ذاتاً الذي هو فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ؟

وعرفت ممّا سبق دخول ما ذكر في أحكام الإمكان، والله منّزه عنها سبحانه وتعالىٰ. ويدلّ علىٰ تنزيهه عمّا ذكروا ـ ما سبق ويأتي ـ نفي الغير معه بكلّ وجهٍ، حتىٰ اعتباراً، وليس هو كلّ الوجود، ولا ذكر للأشياء في ذاته، ولم يظهر بذاته لأحد، فلا يسع القديمَ الحادثُ، وقيام غيره به قيام صدور وافتقار بفعله، وظهوره لغيره بآثاره ظهور صفة فعلية، بما تجلّىٰ لها بها، وردّ جميع ما ذكر لفعله، [وأخطأ] [ـ] الملّا الشيرازي وأمثاله هنا كما في نظائره.

فيبطل حينئذٍ قول من زعم أنّه تعالىٰ يحلّ في قلوب الصالحين، ومن قال: إنّه حلّ في عيسىٰ عليه السلام، وإن له مكاناً فوق العرش، تمسّكاً بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ استَوىٰ ﴾[1]، وهو عليهم، مع أنّها وردت بمعنىٰ: استولىٰ، والاستواء أيضاً ليس بخاصّ بما توهّموه وشبّهوا به الواجب، بل معناه استواء النسبة من كل شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء، وحينئذٍ فهي عليهم لا لهم، لمدافعة استواء النسبة والإحاطة أن يحويه مكان أو يعتمد علىٰ آخر أعمّ من أن يكون اعتماد المتمكّن في الممكن أم غيره.

قوله: ﴿ ولا ابتدع لمكانه مكاناً ﴾.

أقول: قال الشارح محمد صالح: «الظاهر أنّ المكان الأوّل مصدر، والمراد أنّه ما أوجد لكونه مكاناً؛ إذ لو كان كونه مكانياً لما كان بلا مكان أصلاً، فلما كان بلا مكان قبل إيجاد

(*) إشارة إلىٰ ماذهب إليه بعض النصارىٰ من أنه حالّ في بدن عيسىٰ عليه السلام، وبعض الصوفيّة الذين قالوا: إنّه حالّ في أبدان العارفين. انظر: «مناهج اليقين» ص ٢٠٣.

(١) «طـه» الآية : ٥.

المكان عُلم أنّه ليس مكانياً.

أو المراد: أنّه ما أوجد ـ لعلوّ كونه ومرتبة جلاله ـ مكاناً يحصره وحدّاً يحدّه، وإنما قلنا: الظاهر ذلك، لأنّه يمكن أن يكون المكان محمولاً علىٰ الظاهر، ويكون الكلام لدفع توهّم من يتوهّم أنّ له مكاناً، باعتبار أنّه موجود وكلّ موجود له مكان.

وتوجيه الدفع أنّ مكانه ـ بزعمك ـ موجود وليس له مكان، فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان، فالخالق للمكان أولىٰ ألا يكون له مكان»[1] انتهىٰ.

أقول: وجهه الثاني أبعد من الأوّل، ويحتمل «المكان» بمعنىٰ التمكّن أو الرتبة، أي ما ابتدع لهما مكاناً فلا مكان لهما، فلا مكان له.

قوله: ﴿ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء، ولا كان ضعيفاً قبل أن يكوّن شيئاً، ولا كان مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً، ولا يشبه شيئاً مذكوراً﴾.

أقول: جميع ذلك ظاهر عقلاً ونقلاً؛ لأنه لم يوجِد العالم ليتقوّىٰ به، ولا ليستأنس به، كما هو صفات الممكن العاجز المحتاج إلىٰ من يؤنسه ويكلّمه ويستعين بغيره، أما الواجب فلمّا كان غنياً بذاته مفتقراً له جميع من سواه، فمستحيل وصول الممكن لدرجة [الوجوب][2] وبالعكس، كيف وما بالذات لا يزول؟ فلا يصحّ عليه الاستيحاش، إذ هو بالفعل من كل جهة، ولا يُعلم له شريك ولا شيء منافٍ، فيوجب له الاستيحاش، ولا فاقداً لكمال قوّة ـ أو غيرها ـ حتّىٰ يعود له من خلقه، وكيف يعود له منهم شيء وهو منه بدأ فيهم، وأفاض عليهم؟ فهو تعالىٰ لا يشبه شيئاً مذكوراً بالذكر الحسّي أو الوهمي أو العقلي، فالله خلوّ من خلقه، ولا يشبههم، وإلّا فلا فرق، ولَجاء التركيب، وغير ذلك.

ولو كان خلق ما خلق ليتقوّىٰ به أو [ليكمل][3]، لكان خلقه أضعاف ما خلق أولىٰ؛ إذ كلّما كثر الجند اشتدّت القوّة وقوي الكمال، ولصحّت الزيادة والنقصان عليه، وإذ كلّ خلق فيمكن أكثر منه، وكلّما كثر اشتدت القوة والآلة والكمال العائد، وكل مَنْ قَبِلَ الزيادة قَبِلَ النقيصة، فيكون حادثاً متجدّداً، تعالىٰ الله. فخلق ما خلق؛ لإظهار جوده وليتعرّف لخلقه،

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص ١٥١ – ١٥٢. (٢) في النسختين: «الوجود».

(٣) في النسختين: «ليكلم».

لما علم من حاجة الفقير.

وفي رواية الصدوق لهذا الحديث: (ولا يشبه شيئاً مكوّناً)[١].

ثم اعلم أنّ الإمام عليه السلام لمّا سئل عن بدء وجود الله بـ«متىٰ»، وأنّه تُوهّم زيادته عليه، نفىٰ الإمام عليه السلام عنه ذلك بأنّه لا يقال: «متىٰ» لشيء؛ إلّا لمن لم يكن، كما هو معلوم ضرورة، وأوضح له الحقّ بالأعمّ: بنفي الكون والكيف والأين ونحوها عن الذات، فذات العلّة لا شيء معها، ولا يزيد أزلها عليها، بل هو نفسها، فالأغيار دونها منقطعة، وكذا المفاهيم وغيرها، وهو من البديهي، إذ المعلول والأثر لا تحقق [لهما][٢] في ذات العلة وذات المؤثّر بوجه أصلاً، لا عدماً ولا وجوداً.

أراد عليه السلام هنا أن ينفي عنه تعالىٰ تجدّد كمال أو فقد كمال بخلقه الخلق، بدفع الصفات الجارية في الممكنات عنه تعالىٰ، بأنّه لم يتقوَّ بخلقه الخلق، لأنّه قويّ بذاته، فكيف تحدث له القوّة بخلقه الخلق؟ وهو* إنما قوي بما أُودع فيه، وجعل من القوة الفعلية الحادثة والمفعولية الدالة عليه تعالىٰ، وكيف يقوىٰ بما لا يصل له، ولا نسبة له به، وإنّما هي لفعله، بل لا شيئية له إلّا بجعله وإمداده؟

ولا كان ـ أيضاً ـ قبل الخلق ضعيفاً فيزيله به، وإلّا لم يكن واجبَ وجودٍ وخالقاً، وكان فيه جهة قوة، وليس كذلك.

ولا كان مستوحشاً في الأزل، فأزاله عنه بحدوث الخلق، وإلّا كان فيه نقص، وحدث بخلقه الخلق كمال له، لما عرفت ولغيره.

ومن ذلك بطل قول المتصوفة[٣]، وأتباعهم من جهّال الفرقة، بأن علّة خلقه الخلق رؤيته نفسه في غيره، أو يرىٰ كماله في خلقه وأعيانهم، فإنّه نوع استكمال لم يكن له قبل، ويلزم أن يعود للذات من خلقها ما لم يكن لها قبل، وهو محال.

وكذلك أيضاً لا يصح القول بأنّ علّة خلقه الخلق ذاته، وأنّها الفاعلة بذاتها لمفعولاتها ـ وإلّا لزم قدم العالم وثبوت نسبة ورابطة ذاتيّة بينه والخلق ـ كما ذهب إليه الملّا وأتباعه[٤].

---

(١) «التوحيد» ص ١٧٣، ح ٢.

(٢) في النسختين: «له».

(*) يعني الخلق.

(٣) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٢٩٣.

(٤) «مفاتيح الغيب» ص ٢٩٠، ٢٩٢؛ «أصول المعارف» ص ٧٤.

والخالق خالق بفعله لا بذاته، وإلّا لم يكن غير خالق، ونقول: إنّه خلق كذا ولم يخلق كذا، ولها ضدّ، ورازق أيضاً وغير ذلك، قال عليه السلام: (خلق الأشياء بالمشيئة)[1].

والفعل لا يكون نفس ذات الفاعل، لأنه أثره، وكذا الشعاع؛ فلا تحقق له في الذات، ولا يسع القديم الحادث ولا العكس، فرتبة الفعل حسّية في رتبته، وكذا المفعول، لا في رتبة ذات الفاعل، والمفعول قائم بفعله، بجعل الله له، والتلازم الذي أوجب لهم الضلال به والإضلال إنما هو في رتبة المفعولية والفاعلية، لا في رتبة ذات العلة وذات الفاعل، فهو عنها مبرّأ، ولا وجود للمعلول فوق رتبته، ولا وجود له أو فقد في رتبة ذات العلة، التي لا تزيد علىٰ وجودها، وهي تعلمها في رتبتها، لا في رتبة ذاته.

فاتضح من ذلك أنّه إذا انتفت الرابطة والمناسبة، فلا يكون علّة الخلق استكمال، أو رؤية ذاته في مرايا الوجود، أو تعينّ الذات فيها، ولهذا قال علي عليه السلام: (علّة صنعه صنعه)[2]. فليست العليّة والمعلولية راجعة للذات، ولا بزائدة علىٰ الإمكان.

وقال عليه السلام: (تجلىٰ لها بها)[3]. وستسمع: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[4].

وقال عليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله، وألجأه الطلب إلىٰ شكله)[5]، ولم يبدأ الخلق من الذات فلا يعود لها. وللملّا وأشباهه هنا |خطأ| [ــ] عريض، سمعته متفرقاً، لا فائدة بنقله.

فلا يكون بالخلق كمال يعود للذات، إذ لا يعود لها، فهو علىٰ ما كان في ما لم يزل، فلا يتصف بصفة إمكان، لا قبل الخلق ولا معه ولا بعده، لا كما يقوله الأشباه من الجمع فيه تعالىٰ بين التنزيه والتشبيه بزعمهم، كما سيأتي مكرّراً.

وعرف من كلامه عليه السلام أنّه تعالىٰ ليس بفاقد لكمال أزليّ، والكمال الفعلي يتّصف به مجازاً، وينسب له تعالىٰ تشريفاً وتعظيماً وتنويهاً لرجوعه لفعله، لا ذاتاً، كما قال:

---

(١) «الكافي» ج١، ص ١١٠، باب الإرادة..، ح٤.

(٢) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع صنعه).

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٤) «هدي العقول» ج٥، باب الإرادة، ح٤؛ وفي: «الكافي» ج١، ص ١١٠، ح٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «شرح العرشية» ج٣، ص ٣٠١.

﴿ رُوحِي ﴾[١] و﴿ بَيْتِي ﴾[٢] لا كما تقوله المتصوفة[٣]، حيث جعلوا صفة الفعل صفة الذات، وجعلوا المفعول والفعل ذاتاً واحدة ووجوداً واحداً، والاختلاف إنما هو في المفهوم، فضلّوا وأضلّوا.

فالله قبل القبل، والعليّة والمعلوليّة والمخلوقيّة والخالقيّة بلا قبل ومعلوليّة وعليّة، لأنّها مخلوقة للذات بنفسها، والسابق عليها الذات، ولا علّة لها ولا قبل معها، لانقطاعها دونها، ولم يوجد العالم والكون والمكان والزمان بكون أو زمان أو مكان زائد عليه، [فكلّ ما][٤] سواه أوجده بفعله، من غير زيادة في ذلك، إذ ليس إلّا الله وخلقه. وستسمع: (خلق ما شاء كيفما شاء، متوحداً بذلك، لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيته)[٥] في الباب الأخير، وهي الربوبيّة إذ مربوب. فهذه علّة الخلق، لا لعلّة زائدة أو هي الذات، وإلّا بطل الإبداع والاختراع، كما سيأتي.

تنبيه وإيضاح **ونقل أقوال الشيرازي**

لا خفاء في أنّه من ضروري مذهب المسلمين القول بأنّ الله خالق الأشياء ـ وخالق كلّ شيء، ومكوّن الكائنات والأشياء ـ بمشيئته، كما هو متواتر من وجوه، عقلاً ونقلاً وكتاباً وسنةً، وقد لزم من قول الملّا الشيرازي[٦] ـ بما سمعت من قوله بوحدة الوجود، وأنّ القابل للفناء هو العدم لا الوجود، وأنّ للذات لوازم قديمة، وكذا الأعيان غير مجعولة ـ أنّه تعالىٰ ليس بخالق كل شيء، وإن توهّم ذلك بحسب تعيّنات الذات وشؤونها الظاهرة، فهي في نفس الأمر هي الذات، ولا جعل بين الذات وشؤونها، فهل مسلم يقول بهذا أو حكمة تؤدي له؟ ونقل عبائره من كتبه الدالة علىٰ ذلك ـ لا بقول إشارة، بل صريحاً ـ ممّا يطول، ولنكتف ببعض لئلا يتوهم الجاهل وذو الحمية الجاهلية خلاف الواقع في نسبتي له ذلك.

---

(١) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢. (٢) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦.

(٣) انظر: «كتاب النقطة» ضمن «رسائل الجيلي» ص٣٤ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥؛ «أصول المعارف» ص ٣٠ - ٣٣؛ «الكلمات الوجيزة» ص١٤٣.

(٤) في النسختين: «فكما».

(٥) انظر: ـ ضمن هذا المجلد ـ باب النهي عن الجسم والصورة، ح٣. وفي «الكافي» ج١، ص١٠٥، ح٣.

(٦) «الأسفار الأربعة» ج١، ص ٢٩٩ - ٣٠١؛ «إيقاظ النائمين» ص٢٨؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١.

قال في كتابه الكبير المسمىٰ بالأسفار[1] **وفي مفاتيح الغيب**[2]: «الله غاية الغاية وفاعل بما يكون به غاية، ﴿هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ﴾[3]، وغاية صنعه ذاته، لا خارجة ـ كما عليه المعتزلة ـ ولا منفية كما عليه الأشاعرة».

ثم قال: «والله أحسن صنع كل شيء، وأي حكمة وإتقان أتم وأحكم في الصنع والإيجاد من أن يكون المصنوع علىٰ وجه يكون كماله حقيقة الصانع، وأيّ تربية أعظم من أن يكون المربوب بها بسبب تحوّله في النشئات وتطوّره في الأطوار، يبلغ إلىٰ مرتبة يكون غايته بحسبها ذات الرب»[4]... إلىٰ آخره.

وقال في أسرار الآيات: «في تحقيق الانقراض والنهاية وإثبات الغاية كالبداية للدنيا وما فيها، وبروز الكل لله عند ارتفاع حجبها، وبقاء ما عند الله من الحقائق المتأصلة والأسماء الإلهية والأضواء القيومية.

يجب أن يعلم أنّ كلّ هوية واجبة أو ممكنة لابدّ لها من لوازم تابعة لذاته، من غير جعل وتأثير، سيما الهوية الإلهية التي هي الأصل، فإذن الذات الالهية لها أشعة وأنوار، وتلك الأشعة والأنوار هي العقول الفعّالة عند الفلاسفة، أو الصور العلمية عند المشائين، أو المثل الأفلاطونية، أو الأسماء الإلهية عند الصوفية.

وهذه الأشعة لا تفارق أصلها ولا تباينه وجوداً، وإلّا لم تكن أشعة، فليست من جملة العالم وممّا سوىٰ الله، بل هي درجات إلٰهيّة وحجب نورية باقية ببقاء الله لا بإبقائه، موجودة بوجوده، لا بإيجاده ولا بوجود أنفسهم، إذ لا جعل ولا تأثير بين أصل الذات وشؤون الإلهية»[5]... إلىٰ آخره.

وقال في الإشراق الحادي عشر من الشواهد، في بحث العلة والمعلول: «المعلول محض التعلّق، والعلّة علة بذاتها، والمعلول معلول بذاته، والفاعل عين وجوده، وكذا المفعول، ولا اعتبار للماهيات، فانكشف أنّ حقيقة المعلول لا تباين حقيقة علّته».

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٢٦٣، ٢٧٣ – ٢٧٧؛ ج ٦، ص ٣٢٥ – ٣٢٧، ٣٦٦ – ٣٦٨.

(٢) «مفاتيح الغيب» ص ٢٧٥، ٢٩٠، ٢٩٢، بتصرف.

(٣) «الحديد» الآية: ٣.

(٤) «مفاتيح الغيب» ص ٢٨٩ بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «أسرار الآيات» ص ٩٥، بتصرف صححناه علىٰ المصدر.

إلىٰ أن قال: «وأدّانا النظر إلىٰ رجوع العليّة والتأثير إلىٰ تطوّرات العلّة في ذاتها وتفنّنها بفنونها»[١]. وقد اختصرت هنا بعض الألفاظ.

وقال في أحوال العلل: «الفاعل بالقياس إلىٰ الماهية الموجودة المعلولة فاعل، وبالنسبة إلىٰ نفس الوجود الفائض عليها منه مقوّم لا فاعل، لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالقياس لنفس الماهية بما هي هي، فلا يكون له سببيّة ولا تقويم أصلاً»[٢].

ومن راجع كتبه رأىٰ نحوها كثيراً [ـ]، أعرضنا عن نقله استعجالاً، ولا يغرّك فنردىٰ.

قوله: ﴿ولا كان خلوّاً من الملك قبل إنشائه، ولا يكون منه خلوّاً بعد ذهابه﴾.

أقول: كل ما دخل في الوجود بأمر ﴿كُنْ﴾ لا يرجع إلىٰ العدم المحض، وهو أيضاً لا تحقّق له، وإنّما التحقّق للوجود، ونهاية رجوعه إلىٰ الذوات الأُولىٰ والخزانة الإمكانية، وليست بعدم، بل هي أقوىٰ الموجودات وإليها ترجع [المشاءات][٣]، فهو تعالىٰ ما كان خلوّاً منه قبل الإنشاء، لأنّه ليس قبله عدم، ولا مع الذات غيرها، والعدم مخلوق من الملك، فهو تعالىٰ لا يخلو منه في رتبة؛ لأنّه لا انقطاع لجوده ومدده بإمداده، وإذا كان كذلك فلا يخلو منه بعد ذهابه؛ لأنّ ذهابه ليس بإعدام له وإخراج له عن الكون والإمكان، بل إمّا دخول في كون آخر، أو إرجاع له في الإمكان، وليس هو بإذهاب له عن جميع رتب الوجود، بل عن بعضها.

قال ملّا خليل القزويني في شرحه العربي: «(ولا كان خلواً) ـ بكسر الخاء المعجمة وسكون اللام ـ أي خالياً (من المُلك) ـ بضمّ الميم وسكون اللام ـ السلطنة (قبل إنشائه)؛ لأنّ مناط الملك القدرة المعلومة، وهي حاصلة له قبل الإنشاء.

وفي رواية ابن بابويه: «(خلوّاً من القدرة علىٰ الملك)[٤] وإضافة (إنشاء) إلىٰ الضمير

---

(١) «الشواهد الربوبية» ص ٤٩، ٥١، باختصار.

(٢) «الشواهد الربوبية» ص ٧٩، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في النسختين: «المنشاءات». (٤) «التوحيد» ص ١٧٣، ح ٢.

إضافة إلىٰ المفعول، أي قبل إنشاء شيء»[1].

أقول: إن أراد بالقدرةِ الذاتيةَ ـكما هو الظاهر ـ فهو قادر، والقدرة عينه، إذ لا مقدور حتىٰ اعتباراً وفرضاً كما سيأتي، فلا تحقق للملك ـ حينئذٍ ـ حتّىٰ اعتباراً وبالقوة.

وإن أراد باعتبار إحاطتها به، وإيجاده في مقامه، رجع إلىٰ مانقول ـ وستعرفه ـ ولم يتحقّق أيضاً أنّه خلوّ منه، وكان الأثر في رتبة المؤثّر، وهو محال.

وإن أراد القدرة الفعلية الحادثة رجع إلىٰ ما نقول، ولم يناسبه قوله: (قبل إنشائه).

ولم يتكلّم علىٰ معنىٰ قولهﷺ: (ولا يكون منه خلوّاً بعد ذهابه) عوداً منه إلىٰ ذلك، وما فيه ظاهر.

وجوّز[2] في ضمير (ذهابه) رجوعه إلىٰ (كلّ شيء) أو (الإنشاء)، ويكون إضافة (إنشائه) إلىٰ الفاعل، وهو الله تعالىٰ، والظاهر المفعول.

والذي أوجب له ذلك وأمثالِه توهّمهم أن الجعل بالذات بأحديتها، لا بفعلها ومشيئتها، أو أنّها ذاتية، فيكون له مناسبة وثبوت في الأزل ولو بالقوة، ويرجع الخلو وعدمه إلىٰ ثبوته في الذات ـكالأعيان الثابتة أو اللوازم الاعتباريّة أو الأشياء المستجنّة ـ وهذا |خطأ[| ـ] ظاهر، فسبحان مَن لم يَلد ولم يُولد ولم يكن معه غير، حتّىٰ بالفرض والمفهوم. ولا يزيد الأزل علىٰ الذات، بل هو عين ذاته تعالىٰ، بل يكون زائداً كالفراغ، وهو محال، فهو غير فاقد له في ملكه، فعلمه وقدرته عليه قبل كونه وبعده وحالته بوجهٍ واحد، بغير تفاوت.

ومن البديهي أنّه لا تحقّق للشيء فوق وجوده، فلا تحقّق للممكن فوق الإمكان، وإلّا انقلب خلاف الفرض والواقع، فتدبّر.

وسننقل لك كلاماً لبعض الشرّاح للحديث:

قال محمد صادق في الشرح للحديث من أوله: «إنّ ربي (لم يزل حياً بلاكيف)، والحياة إدارك مع الفعل، أي لم يزل ربّي أنّه مدرك وفعّال بذاته، بلا إعانة الكيف، أي بلا إعانة الصورة العلميّة التي لو كانت فتكون كيفية لذاته أو المشيئة والإرادة الزائدتين علىٰ ذاته تعالىٰ، أو القوىٰ المثبتة في الأعضاء في إدراكه وفعله للأشياء، كزيد مثلاً، فإنه عالم بكيفية

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم ٢٣٣٤، الورقة رقم: ٣٥. ومصوّرته في دار المصطفىٰ ﷺ.

(٢) «الشافي» مخطوط برقم ٢٣٣٤، الورقة رقم: ٣٥. ومصوّرته في دار المصطفىٰ ﷺ.

الصور العلمية، وفاعل بكيفية القوىٰ، كالإرادة الزائدة والقوىٰ المثبتة في الأعضاء».

أقول: بل (بلا كيف) أعمّ من الصور العلمية، ومشيئته حادثة مخلوقة بنفسها، وليست من قبيل الكيف الزائد اللازم للذات.

قوله: «والله فاعل بذاته» غلط ظاهر.

فنقول: إنّه خلق ولم يخلق، ولو كان خالقاً بذاته ـ فهي صفة ذاتية ـ ما صحّ السلب والإيجاب، كما لا يجريان في القدرة والعلم، فعُلم أنّها صفة فعل، فهو خالق بفعله، ولا يستلزم كونه له كالآلة والمعنىٰ والكيفية العارضة، لأنّه خلقه بنفسه، وتجلّىٰ له به، وخلق غيره به.

ولو كان أيضاً فاعلاً بذاته كان قديماً، والمفعول معه لا يتأخّر، ومناسباً لذاته، وليس كذلك.

نعم المفعول ـ وهو المراد ـ لا يتأخّر عن الإرادة، والمفعول مناسب للفعل لا لذات الفاعل، فـ«خالق» يدلّ علىٰ ذات وصفة، فهي نفسها بحسب الظهور، لا الذات، ولا يستلزم نقصاً ولا إعانة له من قولنا: فاعل بفعله، كيف وهو منه؟ وليس في مقام الذات مراعاة فعل أو عدم فعل بوجه أصلاً.

قال: «والله تعالىٰ فاعل بذاته، لا بإعانة الكيفيات الزائدة علىٰ ذاته، وما هو الواسطة في فاعليته تعالىٰ ـ من العقل والنفس وغيرهما ـ أيضاً من رشحات فيض ذاته وأشّعة نور جلاله، وكل من الرشحات والأشعّة عين الفيض وعين نوره من وجه، لأنّها مراتب تشكيكيّة لوجوده تعالىٰ، والمراتب من وجه عين المشكّك؛ لأنّه يختلف بذاته، لا بأمر خارج عن ذاته، فالكل منه تعالىٰ، وليس أغياراً، فالله تعالىٰ بذاته مدرك الأشياء وفاعلها».

أقول: عرفت بطلان كونه فاعلاً بذاته، ويلزم منه مفاسد كثيرة.

نعم، فاعل بفعله، ولا يلزم من عدم كونه فاعلاً بذاته كونه ناقصاً، إذ لا اعتبار للفعل ولا لعدمه في الذات، وليس هو علّة متمّمة لذاته، بل للمفعول. وهو تعالىٰ إنّما ظهر ظهور دلالة ـ فيكون بفعله ـ لا إحاطة. مع أنّ قوله بأنّها مراتب تشكيكية ترجع للذات ـ وهي عين المشكك، وأنّ الاختلاف بذاته تعالىٰ، فالكل ذاته ومن ذاته ـ قول جمع جميع القبائح في ذات الله، ولزم منه القول بوحدة الموجود الذي هو أقبح من وحدة الوجود، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله الجاهلون والمشبّهون علوّاً كبيراً.

قال: «ولم يكن له كون زائد، ولا لاكون، بل كونه[1] عين الكون، وليس لاكون معه، لما علمت أنّ كل الكون [الزائد][2] واللاكون الذي هو عدم مقيّد من حيث إنّه مقيّد من مراتبه التي تحدث من أصل ذاته، فهما عين ذاته».

أقول: كله ضلال ظاهر، كما سبق، وهو تأكيد لما سبق.

قال: «(**ولاكان لكونه كون كيف**) أي لاكان لوجوده وجود كيف مغاير له مطلقاً، ولاكان له أين في شيء في صرافة ذاته».

أقول: بل منزّه عن ذلك بحسب الذات ومع الخلق وقبله وبعده، لاكما قال وجمع بين التنزيه والتشبيه.

قال: «(**ولاكان في شيء، ولاكان علىٰ شيء**) بل الكل -إن كان- من مراتبه التشكيكية من ذاته، والمراتب غير ذاته تعالىٰ، وهي عين ذاته؛ لأنّها تحدث من ذاته، لا من خارج عن ذاته مطلقاً.

(**ولا ابتدع لمكانه مكاناً**) أي ولا ابتدع لمكانه[3] ووجوده مكاناً مغاير وجوده، بل المكان غير ذاته، وهو إذا حدث من أصل ذاته بالقبض[4] والبسط، فهو عين ذاته».

أقول: سقوطه ظاهرٌ ممّا سبق مكرّراً، فلا حاجة إلىٰ الإعادة.

قال: «(**ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء**) لأنه قادر علىٰ عباده، ويده فوق أيديهم، ولا يستفيد منهم قوةً، وكيف لا والكلّ ظِلال قائم بنوره؟! فالكلّ يحتاج إليه، ولا يكون مفيداً له ومقوّياً[5] عليه، وهو بذاته تعالىٰ لم يشبه شيئاً مذكوراً، لأنّه واجب وجود، والكل ممكن وجود، فكيف يشبه الواجب الممكن؟! فإنّه عليه السلام قد اعتبر من وجه جهة [الاتحاد، ومن وجه جهة][6] المغايرة؛ لتمام المعرفة بالجهتين، وبأحدهما تنقص المعرفة».

أقول: تعالىٰ الله أن يكون الخلق كلّه، ولا يشبه غيره لا ذاتاً ولا ظهوراً.

قوله: «فإنّه عليه السلام» ... إلىٰ آخره، غلط ظاهر، وحاشا الإمام عليه السلام أن يقول في الله ذلك، ولا يجمع بين التنزيه والتشبيه، [ــ]، وكلامه صريح في العدم، وبهما تنعدم المعرفة ويحصل التشبيه.

---

(١) في «ب»: «ذاته».
(٢) من «ب».
(٣) في «أ»: «لكونه».
(٤) في «ب»: «من القبض».
(٥) في «ب»: «مقوماً».
(٦) من «ب».

قال: «وقال عليه السلام: (ولا كان خلوّاً من الملك قبل إنشائه) فإنّ الملك لمّا كان مراتب تشكيكية ـ والمراتب قبل حدوثها كانت مندمجة فيه بلا حلول واتحاد ـ فذاته لم تكن خالية عن الملك بالشأن، أمّا قبل الإنشاء فلاندماجها فيها، وبعد إنشائها؛ فلأنّ الكل ظلال وجوده تعالىٰ، والظلّ لا يكون موجوداً بدون ذيالظل.

(ولا يكون منه خلوّاً بعد ذهابه) لأنّ الملك يذهب ويعدم، وهو مراتب له تعالىٰ، فيصير من المعيّن[1] إلىٰ الاندماج، بلا حلول واتحاد، [وعلىٰ أي تقدير لا يكون خالياً عن الملك، فالملك إما ظلّ له ـ والظل لا يخلو عن ذيالظل ـ أو مندمج فيه بلا حلول واتحاد][2]، والمُندَمَج [فيه] لا يخلو عن المُندَمج، وهو تعالىٰ ملك قادر علىٰ إظهار مراتبه قبل أن ينشئ خلقاً، وقاهر علىٰ عباده بعد إنشائها، فلا لكونه ـ أي لوجوده ـ كيف زائد، ولا أين زائد، بل الكلّ من عين ذاته، والتفاوت بالإطلاق والتقييد، والتقييد عين الإطلاق؛ لأنّ التقييد [والإطلاق][3] هو قبض الذات أو بسطه، وكل من القبض والبسط ناشئ عن ذاته، لا عن خارج عن ذاته، فالفرق اعتباري».

أقول: كلّه [ـ] لا حقّ فيه، وليس الملك وخلقه له تحقّق في ذاته، ومندمج فيه سبحانه وتعالىٰ، ولا جهة قوّة فيه، ولا يتحقّق الممكن بوجه في الذات. وما أجرأ لسانه بهذا اللفظ، وكذا حكمه بأنّ الكلّ ظلّ له تعالىٰ، فهو يوجب المقابلة وغيرها له، وكذا جعله المراتب مراتب تشكيك، وهو جامع، وكلّ جامع للمراتب فهي فيه وبه، فإنّه يوجب الشركة مع غيره والتركيب والمقابلة وقيام الأعراض به!

وكذا القول بالاندماج ونفي الحلول والاتّحاد ـ بمعنىٰ صيرورة الوجودات المتمايزة واحداً ـ لا ينفعه[4]، والكثرة لا تكون حقيقة الوحدة، ولم تخرج الأشياء منه تعالىٰ بالتوليد، ولا تستجنّ فيه كاللازم للملزوم، ولا الشجرة في النوىٰ، أو الحرارة في النار، لكنه يشير إلىٰ الأعيان الثابتة ولوازمها.

نعم، لم يخل منه في الملك قبله، فإما في الكون أو الإمكان، ولا يعداه، ولا نهاية للإمكان، والتقييد لايكون عين الإطلاق ولا بالعكس، وليس هو قبض الذات وبسطها، ولا ناشئاً عن الذات، وإلّا تكثرت ولم يصح السلب في بعض، وقامت الحوادث به وغير ذلك،

---

(١) في «ب»: «العين».

(٢) ليست في «ب».

(٣) ليست في «ب».

(٤) في «ب»: «لا يدفعه».

إلىٰ غير ذلك من مفاسد قوله ممّا لا نهاية لها، وأصله القول بوحدة الوجود والتجلّي الذاتي والمناسبة والربط.

قال: «ولا له حدّ، لأنّه لو كان له حدّ يلزم ألا يتجاوز عنه؛ فيتحقّق في ذاته الصرفة شيء ثابت وشيء منفي، فتتركّب الذات من المفهومين، والمفهومان لا يستندان لشيء واحد من جميع الوجوه، فيلزم التركيب في ذاته تعالىٰ.

وأيضاً إذا كان الكلّ من رشحات فيضه فالكلّ مراتب تشكيكية له تعالىٰ، وحادث من القبض والبسط في وجوده بذاته، لا بأمر خارج عن ذاته، والكلّ أمر واحد، فليس للكلّ مكان ولا حدّ، لأنّ المكان والحدّ داخلان في الكلّ، ولا يعرف تنزيه ذاته بشيء يشبهه، لأنّ ذاته مغايرة للذوات؛ ولأنّ الكلّ إذا كان مراتبه، والمراتب غير ذي المرتبة وعين ذي المرتبة، والفرق اعتباري كما عرفت؛ لأنّ جَزر البحر غير المدّ وعين المدّ، والتفاوت اعتباري عند الحاذق البصير».

أقول: ما أبطل به نفي الحدّ عنه تعالىٰ ليس بخاصّ بحسب ذاته، بل وبحسب ظهوره، فإن جاز وصفه به بحسب الثاني يلزمه بحسب الذات، وكذا من قوله: «إن القبض والبسط بالذات».

وأيضاً إذا أوجب اختلاف المفهوم التعدّد فيه، وهو يوجب التركيب المنافي للوجوب، فيلزم منه إبطال ما أثبته في الواجب بالنسبة لخلقه وما لذاته هنا وقبل، وليس الكلّ وجوده، فيكون كالكلّ للأجزاء، فتدبّر، وباقي البيان ظاهر ممّا سبق.

ثم قال: «وليس شيء غالباً عليه، بل هو غالب علىٰ الكلّ، لكونه أقوىٰ من الكلّ، وكيف لا والكلّ ظلاله، والظلّ لا يقوم إلّا بذي‌الظلّ، ومحتاج في وجوده إليه، والمحتاج مغلوبُ المحتاج إليه، فتصعق الأشياء منه تعالىٰ؟ وهو حيّ بلا حياة زائدة، (**ولا كون موصوف**)؛ لأنّ كُـلّاً من الحياة والصفات كالكون من وجوده، والمراتب من ذاته، فالكلّ منه، وليس أمراً مغايراً عنه تعالىٰ حتّىٰ يكون زائداً عليه إلّا باعتبار، والكلّ مغاير له، فليس عينه، (**ولا كيف محدود، ولا أين موقوف عليه**). وكل منها إن اعتبر في مرتبة ذاته، وذاته هو الوجود من حيث إنّه وجود، فليس شيء آخر معتبراً فيه، وإن اعتبر في إحاطته، وقد علمت أنّها مراتب ذاته، والمراتب عين ذي المرتبة، وليست مغايرة عنه وأنّها غيره».

أقول: كلّه لا حقّ فيه، فليست المراتب عينه، وليس غيره بوجه، بل مطلقاً، وكذا

وجودات الأشياء، لكنها مغايرة صفة، والله منزّه عن الحدّ والكيف وغيرهما، بحسب ذاته وإحاطته، لا بحسب ذاته خاصّة.

قال: «وقس علىٰ ذلك قوله عليه السلام: **(ولا مكان جاور شيئاً، بل حيّ يُعرف)**، فإنّ معرفة الله علىٰ الإجمال فطريّة، وليست بكسبية؛ للارتباط بين العباد وبين الله تعالىٰ، فيجد الكل إلٰهه بالفطرة وبالجبلّة. نعم، تفصيل المعرفة يحتاج إلىٰ الكسب، فهو حيّ يُعرف بالفطرة إجمالاً».

أقول: ثم أخذ في شرح جمل من الحديث مما فيه تنزيه، ونزّله علىٰ اعتبار الذات والتشبيه الحضوري والإحاطة، [ولا يخفىٰ فساده][1].

وأقول أيضاً: معرفته فطرية حتّىٰ بحسب التفصيل، بما تجلّىٰ لها بها، لا للارتباط بينه والعباد، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون ويشبّهون، ومعرفته عامّة للكلّ في كلّ بما ظهر له به.

إلىٰ أن قال: «**ولا يُجاور من شيء**؛ لأنّ ذاته في التنزيه معرّاة عن كل شيء، وفي التشبيه لما كان الكلّ من مراتب ذاته لا يبقىٰ شيء مغايراً له حتّىٰ يجاوره، وعلىٰ هذا القياس قوله: **(ولا ينزل به الأحداث، ولا يسأل عن شيء)** ليؤاخذه؛ لأنّ كلّ شيء في مرتبته، **(ولا يندم علىٰ شيء)**، لأنّ الندامة علامة الجهل، وهو تعالىٰ في التنزيه منزّه عن الجهل، ولا تأخذه سِنة ولا نوم؛ لأنّ كلّاً منهما في التنزيه محال له تعالىٰ: ﴿ **لَهُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحتَ الثَّرَىٰ** ﴾[2] لأنّ كلاً منها مراتبه، والمراتب لذي المرتبة، لا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم وصلىٰ الله علىٰ محمّد وآله».

أقول: بل ذاته ـ بحسب ذاته وبحسب ظهوره ـ منزّه عن كل شيء، وخلوّ منه، لا أنّ له ذلك في التنزيه بحسب ذاته، وفي التشبيه بحسب الإحاطة هو الأشياء، ويوصف بالمجاورة والأحداث والجهل وسائر صفات الممكنات، كما قال هذا الرجل وكرّره، فيكون ـ علىٰ قوله هو ـ تعالىٰ الموجودات الممكنة، وأحكامها حدود قائمة به وموصوفاً بها في التشبيه، وله مقامات بحسب ذاته، والمعرفة التامة: الجمع بين التشبيه والتنزيه، كما سبق منه مكرّراً، وعرفت سقوطه عن الحقّ عقلاً ونقلاً، ويأتي منه أيضاً.

وقال الملّا الشيرازي في شرح هذه الجملة من الحديث، في الفائدة الرابعة منه، وهي الإشارة إلىٰ كون ذاته تعالىٰ: «كل الأشياء علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، غير فاقد لشيء من

---

(١) ليست في «ب».

(٢) «طـه» الآية: ٦.

الوجود وكماله، وإنما المسلوب عنه تعالىٰ النقائص والأعدام والشرور، وهو المراد بقوله: (ولا كان خلوّاً من الملك ـ بضم الميم ـ قبل إنشائه، ولا يكون منه خلوّاً بعد ذهابه).

ولا منافاة بين هذا الكلام والذي ذُكر في بعض الأحاديث السابقة من أنّ ذاته خلوٌّ من خلقه وخلقه خلوّ منه، لما قد أشرنا إليه من أن النقائص والأعدام مسلوبة، وإنّما يتعيّن المخلوق عن الخالق بماهياتها الفاقرة الذوات، الناقصة الوجودات»[1] ... إلىٰ آخره.

أقول: جميع قوله خطأ [ـ]، وليس الله كلّ الأشياء، وإلّا كان مقوّماً لها وركناً، والله لم يلد ولم يولد، ولا اعتبار لغيره في ذاته، لا بنفي ولا ثبوت، وكمال الممكن والممكن نقص بالنسبة إلىٰ الذات، ولا يثبت له، لكن هذا منه مفرّع علىٰ وحدة الوجود، وإثبات الرابطة الذاتية بين الذات القدسية والمفعولات.

ونقول: إنّ الله لا شريك له، ولا بفاقد لكمال، أما الذاتي فهو ذاته بلا فرق بوجه، وأما الإمكاني والكوني فهو في قبضته وتصرّفه في ملكه، لم يخرج عنه لا في ذاته وأزله ومعه، وإلّا لم يكن حادثاً، ولا الله بأحدي ولا شريك له ولا مصاحب، لا عيناً ولا معنىً، لا نفياً ولا إثباتاً.

وكذا ما فسّر به الحديث الآخر الحاكم بأنّه خلوّ من خلقه وبالعكس، فليس بحسب الماهية ـ وهي اعتبارية غير مجعولة ـ بل بحسب الحقيقة: وجوداً وماهية، لكن مباينة صفة، لا بمعنىٰ اتّحاد وجود الممكن والواجب، فليس إلّا وجوده، والمخالفة بالاعتبار والمفهوم، وهو مفهوم الواجب ومفهوم الممكن ،بل بمعنىٰ أنّ المخلوق لا تحقّق له في رتبة الخالق ووجوده، وأنّه صفته الدالّة، فهو كالشعاع مع المستنير. وبما أثبته للواجب هنا ـ من كونه كل الوجود، وأنّ الأشياء ثابتة له في أزله ومعه، سواء جعلها أعياناً أو كامنة في الذات القدسية أو غيرها ـ أثبت له جميع النقائص، ونعوذ بالله من أقوال أهل التصوّف ومن تبعهم ـ قصوراً واشتباهاً ـ من أهل الإسلام.

ثم نرجع ونقول: إن قرئ (الملك) ـ بضمّ الميم ـ فهو بمعنىٰ العزّ والعظمة، وهذا ظاهر، فهو عظيم بذاته، لا تدرك عظمته الذاتية ـ كذاته ـ إلّا بوجه الدلالة عليه بفعله العظيم وبنفس

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٨٨.

العظمة، فهي معناه الدالّ عليه، ويرجع للفعلِ الدالّ، لا لشيء آخر، فلا يحصل له بخلق العالم، ولا يزول بعد ذهابه، كما هو اللازم لو كان عِزّه وعظمته وسلطانه بخلقه لا بذاته.

وأمّا إذا كان بذاته فلا مدخليّة للغير ولا توقّف عليه، فكان لم يزل وهو علىٰ ما كان لا يزال، فيكون الضمير في (إنشائه) مراداً به المملوك؛ لدلالته عليه ـ سابقاً ـ مفهوماً، أو علىٰ سبيل الاستخدام. وذكر هذا الوجه محمد صالح[1] في الشرح، وملّا خليل[2]، وملّا رفيع[3] أيضاً.

وإن قرئ (الملك) ـ بكسر الميم ـ بمعنىٰ المملوك، ففيه معنيان، وبكلّ واحد يدفع سؤال يرد علىٰ الظاهر، وهو أنّه: قد سمعت: (إنّ الله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه)[4]، والأشياء كلها حادثة، و(كان الله ولا شيء معه)، فكيف ما كان خلوّاً منه ولا يكون؟ فالتنافي ـ ظاهراً ـ ظاهر:

المعنىٰ الأول: أنّ المملوك إنما كان شيئاً وموجوداً بجهة وجوده، وهي وجهه ومنه كماله، وهي جهة اليمين وجانب الطور، فالواجب قبل إنشاء المملوك ليس بخالٍ من الكمال والوجود؛ إذ كماله عين وجوده وذاته وجوده. ومفيض الكمال أولىٰ به، بخلاف الممكن وكماله، فإنه مقيّد بوجوده، وهو زائد متجدّد دائم في التنقّل والذهاب والخروج من القوّة إلىٰ الفعل علىٰ سبيل التدريج، وكذا أحكام المملوك من وجوب طاعته لمولاه، ورحمته لهم وبيان ما يصلحهم، وجميع ذلك حاصل له قبلُ ومستحقّ له وعالم به، فهو بالفعل من كل جهة، فارتفع التنافي السابق.

المعنىٰ الثاني: وبيانه متوقّف علىٰ أن تعرف وتتذكّر أنّه ليس بين الله وخلقه فصل، كيف يكون، ومن البديهي أنّه ليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما؟! فهذا المفروض إمّا شيء فهو مصنوع، أو لا شيء فلا شيء. ولا وصلَ أيضاً، لاستحالة الاتّحاد عقلاً ونقلاً

---

(١) عنه في «شرح المازندراني» ج٣، ص ١٥٤.

(٢) «الشافي» مخطوط برقم ٢٣٣٤، الورقة رقم: ٣٥. ومصوّرته في دار المصطفىٰ ﷺ.

(٣) «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥١.

(٤) انظر: «هدي العقول» ج٣، الباب ٢، ح٣ - ٥؛ وفي «الكافي» ج١، ص٨٢ - ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح٣ - ٥.

ووصول [الصنعة][١] رتبة الصانع، وأنّ العالم بجملته لم يسبقه عدم زماني، كيف والزمان اعتباره في الجسمانيات، فضلاً عن عالم الدهر الذي لا أوّل له؟ وأنّ الله جوادٌ لا نهاية له، إذ هو بذاته بالفعل من كل جهة، وليس بناقص ولا محتاج بوجه، كما هو صريح هذا الحديث وغيره، فيكون العالم بحقيقته لا نهاية له، إذ لا انقطاع بوجوده. وليست إرادته التي هي إبداعه ـ كما صرّح به حديث عمران[٢] وغيره، وستسمعها ـ عن عزم وتروٍّ، بل فعليّة فوق ما لا يتناهىٰ.

ولو انقطع لنهاية كان الواجب زمانياً، فيكون متجدداً، بل هو قبل القبل بلا قبل، وأيضاً الفعل صفته، والله لا يتناهىٰ، وصفة غير المتناهي غير متناهية.

وأيضاً مالا آخر له لا أوّل له، ولا آخر للجنة وخلودها، وكذا الإيجاد، فإذا فني العالم جُدّد عالم آخر، مع أنّ الفناء ليس عدماً محضاً خالصاً، كيف وقد كان موجوداً؟ بل نقل من دار لأُخرىٰ تنقّلات وجوديةً. ولعلّنا نذكره في بعض ما سيأتيك.

ولا يلزم من ذلك القدمُ للعالم وعدم معلوليته أو تناهيه، حيث سبق الصانع له، فإنا نقول بسبقه، والله محيط بكل شيء، ولكنه وراء ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ. وجهة تناهيه غير جهة عدم تناهيه، بل لو فكّرت في الزمان والدهر وجدت الزمان غير متناهٍ ومتناهياً، فعدم انقطاع جوده لنهاية لا ينافي عدم كون [شيء معه][٣]، كيف وجميع مخلوقاته ـ من العقل المجرّد النوري إلىٰ الأرض المادية ـ كلّاً في مقامه لا يعدوه دهراً وزماناً؟ والعقل الأول ظاهره مقامه التقييدي وباطنه مظهر المشيئة وعالم ﴿كُن﴾ .

وعنهم عليهم السلام في غير موضع: (نحن محالّ مشيئة الله، ومحالّ عظمته ومحالّ صفاته)[٤]. فصح قوله عليه السلام: (ولا كان خلوّاً منه قبل خلقه)، إذ لا قبلية، (ولا يكون خلوّاً منه بعده)[٥]، إذ لا بعدية، ولا يصل الحادث للقديم وإلّا لم يتميّزا، بل (كان الله ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما

---

(١) في النسختين: «الصفة».

(٢) «التوحيد» ص ٤٣٥، ح ١.

(٣) في النسختين: «معه شيء».

(٤) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «بحار الأنوار» ج ٩٧، ص ٣٤٨، ح ٣٤، ما لفظه: (السلام عليك ياحافظ سرّ الله، وممضي حكم الله، ومجلّي إرادة الله، وموضع مشيئة الله).

(٥) «معنىٰ قوله عليه السلام في ح ٣ من هذا الباب: (ولا كان خلوّاً من الملك قبل إنشائه، ولا يكون منه خلوّاً بعد ذهابه).

كان)[1] كما روي. ولا ينافي الاختيار ولا الحدوث، بعد أن تعرف أنّ الأزل ليس بزماني، وانفِ عنه معناه، وأنّ اختياره لا يقع بعد تروٍّ وضمير، بل فعليّ، فوق الاختيار بما لا يتناهىٰ، وأنّه عليم ذاتاً وحكيم كذلك، فلا يصحّ عند الحكيم العالم ترك مقتضىٰ الحكمة، ولا يوجد منه الترك، وإن أمكن.

قال تعالىٰ في حقّ نبيّه ﷺ: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾...[2] الآية.

وورد عنهم عليهم السلام: (وإنّا لأشدّ اتّصالاً بالله من شعاع الشمس بها)[3].

ولا تتوهم منه وأمثاله الإيجاب واللزوم لذاته تعالىٰ، بل لفعله، وكناية عن الاتحاد الفعلي، واتّصال الأشعة بفعل الشمس وقيامها بها قيام صدور، ولبسط هذه المسألة مقام آخر.

وقالوا ما معناه: نتفصل عنه كأشعة الشمس من الشمس، كما رواه ابن ملّا محسن الكاشاني في الينبوع، وقال الرضا عليه السلام لعمران الصابي ـ كما رواه الصدوق في التوحيد والعيون ـ حيث مثّل الخلق من الخالق، قال: (لا يقال للسراج: هو ساكت لا ينطق، ولا يقال: إن السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا)... الحديث[4]، ولا تتوهّم الجبر، بل هو الاختيار.

والحاصل: أنّه كان الله ـ ولم يزل ـ ولا شيء معه، أزله أبده، وهو الآن علىٰ ما كان ولم يزل جواداً، فما كان خلوّاً من الملك، إذ لا نهاية له انقطاعية، ولكن لا ينافي هذا التناهي للصنع وانقطاعه؛ إذ ذاك حال وجوده، وقيامها به قيام صدور لا عروض، وليس بين الله وخلقه فصل، وهذا هو عين الخلق السابق في الأحاديث السابقة؛ إذ لا فصل كما عرفت، فتأمل.

وما عسىٰ أنْ يتوهّم وهمك قد أشرتُ إلىٰ دفعه، وجميع ذلك من النصّ ظاهر قد أشرت لأكثر دلائله، فلا تقيّد نفسك بالزمانيات ولا بملاحظة التقييدات، ولا تتوهّم الأزلي زمانياً أو امتداداً وهمياً، ولا تناهي فعله تناهياً انقطاعيّاً وانفصاليّاً، فتدبّر.

ويخطر معنىً ثالث أيضاً: وهو أنّه تعالىٰ غير موصوف بالسبق الزماني والقَبْليّة الزمانية المعبّر عنها بـ«كان» الزمانية والخلوّ، ولا بالبعدية الزمانية المعبّر عنها بـ«يكون»، بل هو قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد. وربّما يستأنس له في إعادة البيان التفصيلي لهذا

---

(١) «شرح المشاعر» ص ٦٣٤. (٢) «الإسراء» الآية: ٨٦.

(٣) «الكافي» ج ٢، ص ١٦٦، ح ٤، وفيه: (إنّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها).

(٤) «التوحيد» ص ٤٣٤، ح ١، «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧١، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

السائل الغبّي بقوله عليه السلام فيه: (كان أوّلاً بلا كيف، ويكون آخراً بلا أين)[1]، فتفطّن، وسيأتي قريباً إن شاء الله زيادة بسط في هذه المسألة والحديث، فترقّب.

وقال الشارح محمد صالح، بعد قوله عليه السلام: (بعد ذهابه): «وذلك لأنّ وجود المنشآت وإن كان متأخراً عن عدمها ومتقدماً علىٰ ذهابها وفنائها، كما أنّ وقت الإنشاء متأخّر عن وقت عدمه ومتقدّم علىٰ وقت ذهابه، لتحقّق الترتيب والتقدّم والتأخر، والتوسّط بين أجزاء الزمان بالذات، وبين الزمانيات بالعرض، إلّا إنّ نسبته تعالىٰ إلىٰ المتقدّم والمتأخّر والمتوسّط من الزمان والزمانيات نسبة واحدة، لا يصلح أن يتعرض لها بالنظر إليه قبليّة وبعديّة وحاليّة وماضويّة واستقباليّة؛ لأنّ هذه الأُمور تلحق الزمان لذاته، والزمانيات بتوسّطه، وقد ثبت أنّه تعالىٰ منزّه عن الزمان ولواحقه. فلا يجري فيه شيء من لواحقه، ولا يجوز أن يقال: نسبته إلىٰ الأزل متقدّمة علىٰ نسبته إلىٰ الأبد، ونسبته إلىٰ وقت إنشاء الملك متأخرة عن نسبته إلىٰ ما قبل ذلك الوقت، ومتقدّمة علىٰ ما بعده.

وكذا لا يجوز أن يقال: كونه مالكاً، الملك حصل له حين إنشائه، ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه، ولا أن يقال: كونه عالماً بالملك لم يكن قبل إنشائه ولا بعد ذهابه، بل الأشياء كلها ـ كلّياتها وجزئيّاتها ـ حاضرة بذواتها وصفاتها عنده أزلاً وأبداً، لا باعتبار أنّها كانت قديمة؛ لبطلان ذلك، بل باعتبار أنّه لا يجري فيه عزّ وجلّ الزمان وأحكامه، إلّا إنّ الوهم ـ لأُلفه بالمحسوسات ولأُنسه بالزمانيات ـ يتأبّىٰ عن قبول ذلك، ويتخيّل أنّ الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه، قياساً له ـ تعالىٰ ـ بخلقه، فإنّ ما حضر عندنا الآن لم يكن عندنا حاضراً في الزمان السابق، فتختلف نسبته إلينا ونسبتنا إليه بالتقدم والتأخر والحضور وعدمه.

وأمّا العقل الصريح والذهن الصحيح إن عري عن شبهات الأُوهام، وجرّد الباري عن توابع الإمكان ولواحق الزمان، ولاحظ أنّه لا امتداد في جانب قدس الحقّ، وأنّ الامتداد إنّما هو في هذا العالم، يحكم حكماً جازماً بأنّه تعالىٰ عالم قادر مالك قاهر، قبل إيجاد الخلق وبعده وبعد إفنائه، بلا تغيّر ولا تبدّل ولا انتقال من حال إلىٰ حال»[2] انتهىٰ.

أقول: وهذا خطأ، وهو ظاهر، وتجدّد الزمان ـ وكونه له قبل وبعد ـ بغيره، ولا حضور

---

(١) سيأتي نصه في تتمة ح٣ من هذا الباب.

(٢) «شرح المازندراني» ج٣، ص١٥٢ – ١٥٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

للأشياء في الأزل بوجه أصلاً.

نعم حاضرة عنده في حدود وجودها، وأحاط بها في إمكانها وكونها، بما ظهر لها بها، لا بذاته، ويلزمه ثبوت النسبة بين الذات والمشاءات أو الكيف، أو كونها نفس المشاءات، [ـ]، وسقوط كلامه ظاهر ممّا سبق، مع ما فيه من الإجمال.

وقال الشارح الكاشاني: «(ولاكان خلواً من الملك قبل إنشائه، ولا يكون منه خلوّاً بعد ذهابه).

بيان ذلك وتحقيقه: أنّ المخلوقات وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفسها، وبقياس بعضها إلىٰ بعض علىٰ أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها كذلك، إلّا إنّها موجودة في الأزل لله سبحانه، وجوداً جمعيّاً وحدانياً غير متغيّر، بمعنىٰ أنّ وجوداتها اللاتزالية الحادثة ثابتة لله عزّ وجلّ في الأزل كذلك.

وهذا كما أنّ الموجودات الذهنية موجودة في الخارج إذا قيّدت بقيامها بالذهن، وإذا أطلقت من هذا القيد فلا وجود لها إلّا في الذهن، فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها وما خرج عنها، وليس الأزل كالزمان وأجزائه محصوراً مضيّقاً يغيب بعضه عن بعض، ويتقدّم جزء ويتأخر آخر، فإنّ الحصر والضيق والغيبة من خواص الزمان والمكان وما يتعلق بهما، والأزل عبارة عن اللازمان السابق علىٰ الزمان، سبقاً غير زماني، وليس بين الله وبين العالم بعد مقدر، لأنّه إن كان موجوداً يكون من العالم، وإلّا لم يكن شيئاً، ولا ينسب أحدهما إلىٰ الآخر من حيث الزمان، بقبليّة ولا بعديّة ولا معيّة، لانتفاء الزمان عن الحقّ وعن ابتداء العالم.

فسقط السؤال بـ«متىٰ» عن العالم ـ كما هو ساقط عن وجود الحقّ؛ لأنّ «متىٰ» سؤال عن الزمان ولا زمان قبل العالم، فليس إلّا وجود بحت خالص، ليس من العدم، وهو وجود الحق، ووجود من العدم وهو وجود العالم، فالعالم حادث في غير زمان، وإنّما يتعسّر فهم ذلك علىٰ الأكثرين؛ لتوهمهم الأزل جزءاً من الزمان يتقدم سائر الأجزاء، وإن لم يسمّوه بالزمان، فإنّهم أثبتوا له معناه وتوهموا أن الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواه، ثم أخذ يوجد الأشياء شيئاً فشيئاً في أجزاء أُخر منه، وهذا توهم باطل وأمر محال.

فإن الله ليس في زمان ولا مكان، بل هو محيط بهما وبما فيهما وما معهما وما تقدّمها»[1].

---

(١) «الوافي» المجلد ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

ثم أخذ في بيان نسبته: «إنّ نسبة الله لخلقه يمتنع كونها بالمعيّة واللامعية، بل نسبة واحدة ومعيّة قيوميّة ثابتة غير زمانيّة ولا متغيّرة»[1] انتهىٰ.

أقول: وما حكم به من وجودها أزلاً لغيرها لم يبيّن معناه، وكأنّه يعني أنّ الماهيات صور علمية قديمة غير مجعولة، كما صرّح به في الأنوار وغيرها[2]، وهو خطأ، وكذا الوجود الوجداني إن كان في رتبة الأزل فهو معه وغير حادث.

وقوله: «إنّ الأزل يسع القديم ـ أي الواجب تعالىٰ ـ والحادث» أي المعلول حينئذٍ، بل أزل الآزال ليس إلّا رتبة الواجب، لا أنّه ظرف له تعالىٰ، بل رتبة وجوده تسمّىٰ بذلك باعتبار عدم الحدوث. وإن أراد به رتبة الدهر فالزمان منطوٍ فيها، وكذا المكان، ولا تجدّد فيها، وليس قبل العالم زمان ولا وهم ـ وإن توهّمه مَن لا يُخاطب، فالبيان بعدُ في معنىٰ عدم الخلوّ لم يُبيّن، مع أنّه لم يبيّن بعد ما ادّعاه.

ولكن يجب أن تتفطّن لتتميم وجهنا الثاني السابق: أنّ المراد بذهابهم وفنائهم ليس المراد به فناؤهم وزوالهم عن حاقّ الوجود، بل عدم وصولهم إلىٰ رتبة الكمال الذاتي وانقطاعهم دونه، وإلّا فكما أُدخل في الوجود لا يخرج عنه، فإنّ وجودات الأشياء إنّما هي تجلّي الأسماء والصفات، والتجلّي دون المُتجلّي، ولكن لا انقطاع انفصالي ولا تخلّل العدم ـ غير المخلوق ـ الموجب لعدم الوجود، فافهم.

والحاصل: أنّ هذا الكاشاني وأُستاذه يفرّعان عن ابن عربي، واعتقادهم اعتقاده، [وردّوا] به الشرائع والكتاب في أحوال المبدأ والمعاد، وكلامه هذا مبنيّ علىٰ أنّه كلّ الوجود وأنّ للأشياء ثبوتاً في أزل الذات، إما لوازم أو مستجنّة فيها أو هي الأعيان الثابتة، وجعلوا نسبةً بين الذات وغيرها وجهة ربط، فالأشياء منه بالتوليد ومن سنخ الذات ـ سبحانك وتعاليت ـ وما توهّم من النسبة فهي نسبة فعليّة، ومرجعها لفعله، ولم يظهر الله بذاته لأحد مطلقاً، فدعهم وما يفترون.

قوله: «لم يزل حيّاً بلا حياة، وملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً، وملكاً جبّاراً بعد إنشائه للكون، فليس لكونه كيف، ولا له أين، ولا له حدّ، ولا

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥٤، بتصرف. (٢) «كلمات مكنونة» ص ٢٤.

يُعرف بشيء يشبهه، ولا يهرم لطول البقاء، ولا يصعق لشيء، بل لخوفه تصعق الأشياء كلّها ﴾.

أقول: لمّا نفىٰ عنه تعالىٰ أولاً الكيف والأين وزيادة الوجود، أثبت هنا ـ زيادة للبيان ـ أنّ حياته ذاتيّة، وكذا ملكه وقاهريته، وأنّه لا يعرف بمشابهة، إذ لا مشابه له، وحيث كان بقاؤه غير زائد ولا عبارة عن اعتدال مزاج أو تطاول أزمنة، فلا يعرض له هرم وانقطاع كسائر أنواع البقاء، وحيث لا مضادّ له ولا كمال يفوته لا يصعق ولا يخاف، بل لخوفه وقهره يصعق من في السماوات والأرض وكلّ موجود، ﴿ مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ﴾[1] ﴿ وَلَهُ أَسلَمَ مَن فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ طَوعاً وَكَرهاً ﴾[2]، كيف وما سواه مفتقر إليه بطبعه وذاته؟!

قوله: ﴿ كان حيّاً بلا حياة حادثة، ولا كون موصوف، ولا كيف محدود، ولا أين موقوف عليه، ولا مكان جاور شيئاً، بل حيّ يُعرف وملك لم يزل له القدرة والملك ﴾.

أقول: كرّر لغباوة السائل، ومتىٰ لم تكن حياة زائدة لا تكن حادثة، إذ لو كانت زائدة كانت حادثة. وكذا لو كانت حادثة كانت زائدة، ومعلوم أنّ الحياة من الصفات الذاتية، وكذا وجوده غير موصوف ـ أي زائد ـ وكذا صفته ليست بمحدودة، ولو كانت زائدة كانت محدودة.

وكذا لا أين له موقوف عليه وجود الواجب، وإلّا كان حادثاً؛ لتوقّفه عليه، ولا مكان له أيضاً ـ مكان مجاور له أو لغيره ـ لعدم صحّة إثبات المكان مطلقاً للواجب، بل جميع مثل هذه الصفات منتفية عنه، وليس هو إلّا حقيقة أحديّة حيّة بذاته، يعرف بالأحدية الدالّة عليه، وعلىٰ صفاته العليا، وعلىٰ تنزيهه أيضاً.

قوله: ﴿ أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، لا يُحَدُّ ولا يُبَعَّض ولا يفنىٰ ﴾.

---

(١) «هود» الآية: ٥٦.

(٢) «آل عمران» الآية: ٨٣.

أقول: أبان عليه السلام للسائل جواب مسألته وسائر التنزيهات والكمالات ـ وَجُودهم عليهم السلام لا يحتاج إلىٰ السؤال، بل علىٰ علمهم عليهم السلام بالاستعداد وعدم المانع ـ وبيّن له حينئذٍ أنّه منزّه في فعله عن الحدّ، وأنّه لا يعرض له النقصان، إذ ليس الإيجاد بانفصال، (ولا يفنىٰ)، بل إيجاده بمشيئته حين شاء من غير زمان ومكان، وهي عالم الأمر ونفس إبداعه وفعله.

وعرّف عليه السلام بقوله: (بمشيئته) أنّ الأشياء كلّها صدرت بمشيئته، وستسمع عنهم عليهم السلام: (ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[1]، فبها وجدت ومنها صدرت وإليها معادها، فلا يكون صدورها من أصل الذات بل منها ولا معادها لها، ولا ظهوره تعالىٰ لخلقه بذاته، بل بمشيئته وفعله، وهي الاسم الأعظم الذي ملأ حدوده كلّ شيء، وهو الاسم والصفة الدالّة عليه، وهو أقوىٰ الذوات بالنسبة لمن دونه، لأنّه علّة بلطف الله لها ـ وجميع ذلك ردّ علىٰ الملّا الشيرازي وأشباهه لقولهم بظهوره بذاته ـ ومنها البدء وإليها العود، والمشيئة عين ذاته تعالىٰ، وكم لهم من هفوة.

وفي النصّ: (فمن زعم أن الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد)[2] ولا مخصّص له لا عقلاً ولا نقلاً.

وقال علي عليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)[3]، و(علّة صُنعه صُنعه)[4]، (وإياب الخلق إليكم)[5].

قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُم ﴾[6] وفسّرت بهم عليهم السلام عنهم[7].

وعرّف عليه السلام أيضاً بقوله أنّ الشيء إنما كان شيئاً؛ لأنه من مشيئته، فهو مشاء، بقوله: (حين شاء) [و] أنّه لا تحقّق لها فوقها، فبطل قول الملّا بتحقق الأشياء عنده أزلاً، إلىٰ غير هذه الحكم التي في هذه الجملة لهم عليهم السلام.

وقوله: (لا يُحدّ ولا يُبَعَّض)...إلىٰ آخره، نفي له عنها في التكوين والخلق، كسائر الحدود

---

(١) «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٤، ح٤؛ وفي: «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة، ح٤.

(٢) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

(٤) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧؛ وفيه: (علّة ما صنع صنعه).

(٥) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٧، ح١٧٧. (٦) «الغاشية» الآية: ٢٥.

(٧) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٧٦٢.

المنّزه عنها جلّ جلاله.

ويجوز رجوعها للمشيئة بحسب فاعليتها ودلالتها عليه تعالىٰ، فإنه لا يعرف بحدّ ولا ببعض ولا كيف، بل بخلاف ذلك، وتثبت لها إذا نظر لإنيّتها، وبحسب مقارناتها غيرها والمفعولات، فهي فيها بالقوّة لحدوثها، وخلق الله لها بها، فتدبّر جدّاً.

قوله: ﴿ كان أوّلاً بلا كيف، ويكون آخراً بلا أين ﴾.

أقول: واعلم أنّ وصفه تعالىٰ بالأولية والآخرية في النصّ كثير، كما ستسمع، وكذا في القرآن، إلّا أنّه اختلف في معناه:

فالذي ذكره محمد صالح: أنّ «أوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات، وآخريته عبارة عن بقائه بعد فنائهم».

ثم قال: «ويمكن أن يقال: أوليته عبارة عن اعتبار كونه مبدأً لكلّ موجود، وآخريّته عبارة عن اعتبار كونه غاية ومقصداً لكل ممكن»[1].

وحكي الأول عن ابن عباس[2].

وعن الضحاك[3]: هو الذي أوّلَ الأول وأخّر الآخر.

|و| عن البلخي[4]: هو كقول القائل: فلان أول هذا الأمر وآخره، أي عليه يدور الأمر وبه يتم.

وقيل: «هو المستمرّ الوجود في جميع الأزمنة الماضية والآتية.

وقيل: الأول والآخر: صفة الزمان بالذات، والظاهر والباطن صفة المكان كذلك، ولكن صفة الحقّ تعالىٰ وسع المكان ظاهراً وباطناً، ووسع الزمان أولاً وآخراً، وهو متنزّه عن الافتقار إلىٰ الزمان والمكان، فإنّه كان ولا مكان ولا زمان»[5].

وفي المعنىٰ هذه المعاني متقاربة، بل متلازمة.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٦١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «مجمع البيان» ج ٩، ص ٢٩٢.

(٣) انظر: «مجمع البيان» ج ٩، ص ٢٩٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «مجمع البيان» ج ٩، ص ٢٩٣.

(٥) انظر: «تفسير القرآن الكريم» لصدر المتألهين، ج ٦، ص ١٥٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

وسيأتيك في باب معاني الأسماء، عن الصادق عليه السلام، جواب لمن قال له: أما الأوّل فعرفناه وأما الآخر فبيّن لنا تفسيره، وقال: (إنّه ليس شيء إلّا يبيد أو يتغيّر، أو يدخله التغيّر والزوال، أو ينتقل من لون إلىٰ لون، ومن هيئة إلىٰ هيئة، ومن صفة إلىٰ صفة، ومن زيادة إلىٰ نقصان، ومن نقصان إلىٰ زيادة، إلّا ربّ العالمين، فإنه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، هو الأول قبل كل شيء، وهو الآخر علىٰ ما لم يزل، ولا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف علىٰ غيره)... الحديث[1].

وفيه في حديث آخر: (الأوّل لا عن أوّل قبله ولا عن بدء سبقه، والآخر لا عن نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين)[2].

ومعنىٰ الأولية فيهما واحد، فإنه إذا لم يكن له أوّل لا شيء قبله فهو قبل كلّ شيء، ومعنىٰ الآخرية هي الأولية؛ إذ كلّ ما لا شيء قبله ولا بداية له لا غاية له ولا نهاية ينتهي إليها، لا ذاتاً ولا صفة.

وظاهر أنّ معنىٰ الأوّلية ـ حينئذٍ ـ والآخريّة عين ذاته، وهما واحد بلا فرق بوجه أصلاً، وكذا إذا جعلت الآخر بمعنىٰ ما تنتهي إليه الغايات، فإنّ آخريته كونه غاية الغايات، وهي نفس الأولية ـ أي فاعليّته ـ ومبدؤها ذاته بذاته، وهي عين وجوده.

فليست الأولية التي هي عين الآخرية التي عبّر عنها بكونه علىٰ ما لم يزل بالأوّلية الإضافية ـ التي أخذ فيها الموجود ولوحظ بذاته ـ أو غاية، فإنّ هذه نسب حادثة قائمة بالمعلول، وهما قائمان بالله قيام صدور.

فجعل المفسّرين[3] الأولية والآخرية ـ مطلقاً ـ من الصفات الإضافية غلط ظاهر، كيف وقد قال الإمام عليه السلام: (كان أوّلاً بلا كيف)؟!

ولو كانت الأوّلية عبارة عن معنىٰ الإضافي خاصّة كانت كيفاً زائداً بديهة، بل كيف تكون الأولية عين الآخرية والمغايرة ـ ولو اعتباراً ـ حاصلة، والله منزّه عنه حتىٰ اعتباراً.

وأما تقسيم المتكلم والمشّاء الصفات الثبوتية إلىٰ ذاتية وإضافية، فستسمع ما فيه من

---

(١) «الكافي» ج١، ص١١٥، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٦، باب: ١٦، ح٥، وفي: «الكافي» ج١، ص١١٦، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج١، ص١٢١.

المخالفة عقلاً ونقلاً، في باب صفات الذات[1] إن شاء الله.

فقول الشارح محمد صالح بعد ما نقلناه عنه أولاً: «والحاصل أنّهما اعتباران إضافيان يحدثهما العقول لذاته المقدّسة، وذلك أنّك إذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته بالإضافة إليها أنّه أول، إذكان انتهاؤها في سلسلة الحاجة إلىٰ غنائه المطلق، فهو أوّل بالعليّة والشرف.

وإذا اعتبرته بالنظر إلىٰ ترتيب السلوك، ولاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه، وجدته آخراً؛ إذ هو آخر ما يرتقي إليه درجات العارفين، ومعرفته والوصول إليه هي الدرجة القصوىٰ، والمنزل الآخر للسالكين في حيّز الإمكان.

وعلىٰ ما ذكرنا لا يرد أنّ كل ما يصحّ له من الصفات كان له تعالىٰ استحقاق واحد لجميعها دائماً، ولا يكون استحقاقه لبعضها سابقاً علىٰ استحقاقه لبعض آخر، فلا يصحّ أن يقال مثلاً: استحقاقه للأوّلية قبل استحقاقه للآخرية، ولا استحقاقه للعالمية قبل استحقاقه للقادرية؛ لاستحالة تغير الأوصاف واستحقاقها فيه. وإنّما لا يرد ذلك لأنّ استحقاقه تعالىٰ لها بالنظر إلىٰ ذاته سواء، لا ترتب فيه ولا تقدّم ولا تأخّر، ولا ينافي ذلك التفاوت بحسب الاعتبار؛ لأن اعتبار التفاوت لا يستلزم التفاوت بالنظر إلىٰ الواقع»[2].

فإنّ ما ذكره في معنىٰ الأوّلية والآخرية إنّما هما بملاحظة غير، وهي ليست بعينه وأحدهما غير الآخر، وأقلّه اعتباران، وهو كافٍ. وعلىٰ ما ذكره فقبل إحداثه للفعل واعتباره لا أولية وآخرية، وخلافها للنص ظاهر.

وأمّا أنّه لمّا حكم أخيراً بأنّه لا تفاوت في الواقع، فاعتبار التفاوت لا محصّل تحته، وإن جعل الاعتبارين واحداً فيحتاج بأن يجعلهما بغير هذا المعنىٰ، فأوّليّته ترجع إلىٰ فعليته المحضة التي هي عين ذاته.

ثم قال الشارح: «لا يقال: قد ثبت أنّه تعالىٰ لا يتّصف بصفة زائدة، فكيف يوصف بالأوّلية والآخريّة؟ لأنّا نقول: الأولية والآخرية من الأوصاف الإضافية الصرفة، والنعوت الاعتبارية المحضة، علىٰ أنّهما راجعتان إلىٰ السلب كالصفات الذاتية؛ فإنّ الأولية راجعة

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، باب: ١٢.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٦١ - ١٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

إلىٰ أنّه ليس للموجودات مبدأ غيره، والآخرية راجعة إلىٰ أنّه ليس لها غاية ومقصد غيره.

وأمّا أنّه تعالىٰ بلاكيف ولا أين في لحاظ الأولية والآخرية له تعالىٰ، فلأنه لاكيف ولا أين في مرتبة علّيّته للكائنات والكيف والكيفيّات والأين والأينيّات بالضرورة، وإذا خلا من الكيف والأين في تلك المرتبة لم يجز اتصافه بهما أبداً، وإلّا لزم انتقاله من نقص إلىٰ كمال أو من كمال إلىٰ نقص، وهو علىٰ الواجب بالذات محال»[1] ... انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ قوة الإيراد علىٰ ما فسّر به الأولية والآخرية، وكذا علىٰ ما فسّروا به العلّية، بل الخالقية.

أما دفعه له **أوّلاً** بأنّهما من الاعتبارات المحضة، فغير نافع، بل مقوٍّ له، فكيف يكون اعتباره محض صفته وهي ذاته، والاعتباري غيره خارجاً، ومعلول للاعتبار؟!

فإن جوّز فهي مصادرة، وليس شيئاً حينئذٍ، وتلزم الاعتراضات من إجراء الكيفية في بعض صفاته والحدوث، وكون بعض كماله بالقوّة، إذ لا يوصف بنقص وغير ذلك.

وأما ثانياً بإرجاعهما إلىٰ السلب والصفات الذاتية، فهو غلط أيضاً، فإنّهما ليسا براجعين إلىٰ السلب كالصفات السلبية، وكذا صفاته الذاتية.

وإن كانت بالنظر إلىٰ مدركاتنا، إنّ وصفنا له بالعلم ـ مثلاً ـ راجع إلىٰ نفي الجهل، لا إلىٰ إثبات أمر زائد له، وهذا لا يوجب جعلها سلبية، كالصفات السلبية ـ كالجسمية وغيرها ـ فإنّه لا يصحّ أن تقول: إنّه ليس بعالم، ولا تقول أيضاً: ليس بأوّل، وأنّ المراد بالعلم ـ بالنسبة ـ نفي الجهل، وكذا عدم كون الموجودات أوّلاً غيره لازم للأولية الذاتية، وهو المتعقّل لنا بالنسبة إلىٰ أوّليّته؛ لأنّها غير متعقّلة، لا أنّها هي.

وبالجملة: فهذا غير موجب لعدّها من السلبية حتّىٰ يخرج به عن وصفه بصفة زائدة، فهذا السلب لازم لجميع الصفات الذاتية ولا يوجبه، وإلّا لزم التعطيل ولم تكن ذاتية.

وأما أنّه إذا لم تكن له كيفية في مرتبة علّيّته، فلا يجوز اتّصافه بها في مرتبة أصلاً ـ فهو حقّ، ولكن يوجب ألا يجعل أوليته وآخريته من قبيل الإضافة، وإلّا وصف بالكيفية، إلّا أن يجعلها بمعنىً آخر في مرتبة عليّته ولا يقتصر علىٰ مفهومها اللغوي النسبي، إلّا أنّه يخرج ـ حينئذٍ ـ عن قوله، فتفطّن.

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص ١٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

وعلىٰ ما قلناه ـ من جعل أوليته بغير هذا المعنىٰ ـ فنفي الكيفية عنها ضروري، فـ(ليس لأوّليته نهاية، ولا لآخريّته حدّ ولا غاية)، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له، وستسمعها[1]، أو في الروضة[2].

بل هذه الأولية والآخرية الحاصلة بملاحظة الغير ليست له، فهو أول ومتصف بها ذاتاً قبل كل أول، وآخر لم يزل عما كان.

وتأمل في الحديثين السابقين فأنّه لا يطابق ما قالوه في معناهما، والعبارة والتعبير لأجل نفي الغير، وللفهم والتفهيم، والله منزّه عنها.

والحاصل: أنّ جميع ما قاله علماء النظر والكلام والشرّاح في معنىٰ الأولية والآخرية، راجع إلىٰ الإضافة أو النسبة.

والصدر علىٰ قاعدته يرجع الخلق إلىٰ الذات، ومنها بدأ ـ كما عرفت ويأتي، وعرفت سقوطه عن الحقّ ـ والغاية لفعله، كما سبق ويأتي، ولا نسبة وإضافة لصفات الذات ورجوعها لفعله، وإن وصف بها مجازاً، كما سيأتي، فهو تعالىٰ أوّل لا شيء قبله ولا معه، وهو علىٰ ما كان لا يزول، فتدبّر، وسيأتي زيادة بسط في ذلك.

وقال الملّا هنا من الشرح: «لما كانت أوّليته وآخريته بنفس ذاته الأحدية، فأوليّته عين آخريّته، بلا صفة زائدة، وبالعكس»[3].

أقول: مجمله حقّ، لكن مقصده منه [مشكل]، لأنّه قائل بوحدة الوجود، والشؤون عين الذات، والبدء منه، والغاية الذات، فكانا فيه واحداً. وهذا [خطأ] ظاهر ـ نعوذ بالله منه ـ وأبطل به جميع الصفات كنفي الشريك والضدّ وأمثالهما، فيقول بها بمعنىٰ ألا وجود إلّا وجوده، وغير الوجود أعدام فلا شركة له، ولا يصح عليه الجسمية وأمثالها، ويكون أوّلاً آخراً بذاته، وسيأتي نقل بعض عبائره.

تنبيه: قال الشارح محمد صالح: «واقتران سلب الكيف مع الأوّلية، وسلب الأين مع

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٦، باب: ٢٢، ح٧، وفي: «الكافي» ج١، ص١٤١ باب جوامع التوحيد، ح٧، ولفظه: (الذي ليست في أوليته نهاية)...

(٢) «الكافي» ج٨، ص١٥٠، ح١٩٣، وفيه: (هو الدائم بلا فناء، والباقي إلىٰ غير منتهىٰ).

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٩٠.

الآخرية؛ إمّا لمجرد الذكر لا لأمر يقتضيه، إذ لو عكس لكان أيضاً صحيحاً، أو لأنّ إقدام الوهم إلىٰ اعتبار الكيف له ـ مثل زيادة الصفات المختصة القائمة به في مرتبة الأولية، الحاصلة قبل إيجاد الأين والأينيّات ـ أظهر من إقدامه إلىٰ اعتبار الأين له في تلك المرتبة، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأولية»[1]... انتهىٰ.

أقول: أما جوابه الأول فهو في الحقيقة لا جواب، بل لو قال: لا نعرف وجهه، لكان أظهر، والثاني لم يذكر فيه وجه اختصاص الأين بالآخرية، مع أنّ الإقدام الذي أثبته للوهم ممنوع لم يدلّ عليه بدليل.

بل يقال أيضاً: إقدام الوهم إلىٰ إثبات الأين للأولية قبل إيجاده الكيف والكيفيات أولىٰ، فيُنسب مع الأوليةِ الكيفُ، بل إما لتلازمهما، فمتىٰ لم يكن لأوليته كيف لم يكن له أين، إذ لو كان كان له كيف، إذ الأين زائد، وكذا لو كان لآخريّته كيف كان له أين؛ لزيادة الكيف، فما ينتهي إليه أين، سواء كان حسياً أو عقلياً، لكن الآخرية الزمانية الموجبة للتنقّل ـ ذاتاً أو صفة ـ الموجبة لاعتبار الأين ذكره معها*.

وأمّا الأولية فلكونها توجب الكيف حتماً ـ لزيادتها، وقد تتخلّف عن الأين وإن كانا في الواجب متلازمان ـ خصّص الأولية بالكيف، والله أعلم.

قوله: ﴿ وكلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وجهَه، له الخلق والأمر، تبارك الله ربُّ العالمين ﴾.

أقول: استدلال من الإمامعليه السلام له علىٰ عدم جريان شيء من أحكام الممكنات عليه، أنّ كلّ شيء هالك إلّا ذاته تعالىٰ، فلا يصحّ وصفه به، وهذا الهلاك حال الوجود أيضاً. فإذن وهو الآن علىٰ ما كان لم يزل ولا يزال عمّا كان، وقد كان ولا شيء معه، فلا يجري عليه ما هو هالك.

لكن إذا فسّرت «الوجه» بالذات لا ينافي ثبوت وجودٍ لغيره، فالشيء عبارة عن الوجود والماهيّة، والجعل متعلّق بهما. وإن فسّرته بوجه الشيء ـ سواء كان بمعنىٰ ذاته أو جهة وجوده ـ يتّم، وليس هو وجود الله ولا سنخه ولا ظلّه.

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص١٦١.

(*) يعني ذكر الآين مع الآخرية.

ولك تفسيره بالأين، أو هم‌عليهم السلام، وكلّه وارد ولا منافاة، فتدبّر.

والهلاك ـ علىٰ كلّ ـ بمعنىٰ عدم وجوده من ذاته، بل هو مفتقر لغيره، متجدّد.

ولمحمد صادق كلام هنا، أعرضنا عنه استعجالاً، وبيانه علىٰ قواعده مع سقوطه ظاهر للفطن.

وقال الملّا في الشرح هنا: «إنّ وجودات الممكنات لمّا كان بمنزلة أشعّة وأظلال لوجوده تعالىٰ، فإذا قطع النظر عن ارتباطها إليه وتعلقها به إلىٰ ذواتها لم يبق لها إلّا الهلاك، فليس الباقي إلّا وجهه الكريم، ولمّا كان وجودها وجوداً تعلّقياً فوجود الخلق والأمر له تبارك وتعالىٰ، لأنه ربّ العالمين وإله السماء والأرض»[1].

أقول: [خطئه] ظاهر، وهو مفرّع علىٰ وحدة الوجود، بل لكلّ شيء وجود غير وجوده تعالىٰ، ولكنّها مغايرة مغايرة صفة لا مغايرة عزلة. ولوضوح سقوطه لم نطل فيه اختصاراً، وسيأتيك في باب النوادر[2] الكلام علىٰ هذه الآية إن شاء الله تعالىٰ.

والمشهور أنّ عالم الخلق خاصّ بالمادّي، و[عالم] الأمر بالمجرّد.

والظاهر أنّ الأمر خاصّ بعالم المشيئة، وهو الوجود المطلق، والخلق: لجميع المخلوقات من العقل إلىٰ الثرىٰ.

وإطلاق الخلق علىٰ إيجاد المجرّد غير عزيز، ففي الكافي: **(إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل، وهو أول خلق من الروحانيين)**[3] وفي غيره: **(أول ما خلق الله القلم)**[4] و**(أول ما خلق نور نبيك يا جابر)**[5].

وضع الله الشرائع والتكاليف داخل في (الخلق)، فجعلُ (الخلق) عاماً للممكنات، و(الأمر): بالشرائع والأحكام[6]، بعيدٌ لا دليل عليه، إلّا توهم ساقط.

قال الملّا الشيرازي في الشرح: «وجود الممكنات أشعة وأظلال لوجوده، وإذا قطع

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٩٠، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٧، باب: ٢٣، ح١، ٢.

(٣) «الكافي» ج١، ص٢١ كتاب العقل والجهل، ح١٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «حلية الأولياء» ج٥، ص٢٤٨.

(٥) «بحار الأنوار» ج٥٤، ص١٧٠، ح١١٦، نقله بالمعنىٰ.

(٦) انظر: «شرح المازندراني» ج٣، ص١٦٤.

النظر عن تعلّقها به وارتباطها لم يبق لها إلّا الهلاك والبطلان، فليس الباقي من كل شيء إلّا وجهه الكريم، ولما كان وجودها وجوداً تعلقياً وهويّاتها هويّات تعلقية فوجود الخلق والأمر له تعالىٰ لأنه رب العالمين»[1].

أقول: كلّه |خطأ|، وإن توهّم من بعض ألفاظه خلافه، فالموجودات أشعّة فعله، وفعله نوره، خلقه بنفسه في رتبته، لا في رتبة الذات، وليس وجه الشيء ذاته، والموجودات نسب تعلّقية، يعني من تجلّي الذات في الأعيان المعدومة، هذا بزعمه.

نعم، هي موجودات ظهرت بفعله، ونسبتها له، والله منزّه عنها، وإمداده لا ينقطع عنها، ولولاه لم تبق، ولا وجود الخلق والأمر له في ذاته، بل هو ملك له في مقامات وجودها المجعول، فميّز. وإن توهّمتَ خلاف ما نسبتُه إليه فراجع كلامه ـ قبل وبعد ـ المنقول، وما سوّد بياض الطرس، ولنختصر الكلام.

قوله: ﴿ ويلك أيّها السائل، إنَّ ربّي لا تغشاه الأوهام، ولا تنزل به الشبهات، ولا يجار[2] [من شيء][3]، ولا يجاوره شيء، ولا ينزل به الأحداث، ولا يُسأل عن شيء، ولا يندم علىٰ شيء، ولا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم ﴾.

أقول: أعاد عليه الويل لما علم من حال السائل، لا لمجّرد سماعه منه ذلك الكلام خاصّة؛ ولذا تراه أزاد علىٰ سؤاله في الجواب تنزيهاً، وبيّن صفات الذات بعد البيان وكرّر.

والغشاوة: الغطاء.

فجميع ما يعتمله الوهم لا يجري عليه، ولا تنزل به مشتبهات الأمور، إذ الأمور إنّما تكون لجهل العاقبة وعدم الإحاطة العلمية بالأشياء قبل وجودها، وليس كذلك الواجب. وكذا (لا يجار من شيء) يريده قبضاً أو بسطاً فهو يُجير ولا يُجار عليه، أو (لا يحار) ـ بالحاء المهملة ـ ولكن معناه حينئذٍ والشبهات واحدٌ.

ولكون الكلّ مقهوراً تحته وفي قهره ولا يفوته شيء، بل هو القاهر فوق عباده، ولا غالب

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ٩٠، بتفاوت. (٢) في المصدر: ولا يحار.
(٣) ليست في المصدر.

له، فلا يجاوزه شيء، ﴿ مَا مِن دابَّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِها إنَّ رَبّي عَلَىٰ صِراطٍ مُستَقِيمٍ ﴾[1].

وفي بعض النسخ: (لا يجاور) ـ بالراء المهملة ـ.

ومعلوم عدم وصول الممكن لرتبة الواجب، وليس مع الله شيء، بل هو مع كل شيء لا يمازجه.

وفي بعضها: (لا يحاوره) من المحاورة ـ بالحاء والراء المهملتين ـ.

ولكونه كاملاً بذاته ـ قاهراً قادراً ـ لا تنزل به الحوادث الزمانية أو غيرها من أحكام الممكنات، ولكونه لا يفعل إلّا المُحكم المُتقن، ولا يفعل العبث، لا يُسأل عمّا يفعل سؤال اعتراض، بخلاف غيره، فإنّ عليه حاكماً، ويفعل العبث ولو إمكاناً، فيُسأل عمّا يفعل.

فليس للأشعري حجّة في هذه الآية، حيث استدل بها علىٰ نفي الغرض[2]، بل هي عليه لو تأملها، وسيأتيك كلام علىٰ هذه الآية في الأبواب الأخيرة إن شاء الله تعالىٰ.

ولأنّه لا تخفىٰ عليه خافية ولا يفعل إلّا المحكم الأصلح، بما يناسب الممكن فيما يمكن بالنسبة له، فلا يندم علىٰ شيء فعله. ولعدم جواز التغّير والانتقال عليه تعالىٰ والانفعال، فلا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم، كما يعرض لجميع الممكنات، مجرداً أو مادياً، وإن اختلف معنىٰ النوم بالنسبة إلىٰ كلّ نوع.

أمّا نفي النوم عن روح القدس ـ كما ستسمعه في كتاب الحجّة[3] ـ فغير منافٍ لاختصاص نفيه به تعالىٰ؛ إذ ذاك غير هذا، والبيان يحتاج إلىٰ بسط ما، وستسمع بعضه.

والسِنَةُ: فتور يتقدّم النوم، فيكون نفي النوم عنه ـ حينئذٍ ـ بطريق أولىٰ.

وفي العياشي عن الصادق عليه السلام: أنّه رُئي جالساً متوركاً برجله علىٰ فخذه، فقيل له: هذه جلسة مكروهة، فقال: «لا، إنّ اليهود قالت: إن الرب لمّا فرغ من خلق السماوات والأرض جلس علىٰ الكرسي هذه الجلسة ليستريح، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿ اَللهُ لا إِلٰهَ إلّا هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ لاَ تَأخُذُهُ سِنَةٌ ولا نَومٌ ﴾[4]»[5].

---

(١) «هود» الآية: ٥٦.

(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢٢، ص ١٣٤ – ١٣٦.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٨، باب فيه ذكر الأرواح التي في الأئمة عليهم السلام، ح ٣، وفي «الكافي» ج ١، ص ٢٧٢، ح ٣.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٥) «تفسير العياشي» ج ١، ص ١٥٦، ح ٤٥٣، مسنداً عن حمّاد، بتفاوت يسير.

تنبيه: في النوم واليقظة

اعلم أنّ النوم يطلق علىٰ انهماك النفس في الشهوات البدنية، وغفلتها عن الأنوار العقلية، ومقابله الانتباه، وهو إيقاظ النفس ورجوعها لعالم الإنس، كما قال عليّ عليه السلام ـ كما في النهج[١] وغيره[٢] من كلماتهم الحكميّة وتنبيهاتهم العليَّة ـ: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) لقطع العلائق الطبيعة، وتقطّع الأسباب السفلية بالموت، فيحصل الانتباه.

ثمّ الناس في هذا النوم متفاوتون علىٰ قدر غلبة القوىٰ الطبيعية، واستعمال الأهواء المُردية، وأردتهم نفس غلب عليها الهوىٰ، فألقت [زمامها][٣] إليه ونسيت أمسها ولم تترقّب غدها، فخوطبت بـ﴿ ذَرْهُمْ فِي خَوضِهِم يَلعَبونَ ﴾[٤] ﴿ أَيَحسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُم فِي الخَيرَاتِ بَل لا يَشعُرُونَ ﴾[٥] ﴿ سَنَستَدرِجُهُم مِن حَيثُ لا يَعلَمُونَ ﴾[٦] ﴿ حَتَّىٰ إذا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا ﴾ الآية[٧] ﴿ وَوُجُوهٌ يَومَئِذٍ عَلَيهَا غَبَرَةٌ ﴾[٨].

ومقابل هذه الطبقة من استعمل القوىٰ البدنية واللذات الدنيوية في [خدمة] الآخرة، مع معرفته بالأصول، فلا يستعمل الدنيا إلّا للآخرة، وبينهما درجات، وهم درجات عند الله، هذا نوم النفس.

وقد يطلق علىٰ تعطيل النفس عن استعمال الحواسّ الخمس الظاهرة، ورجوعها إلىٰ الحواسّ الخمس الباطنة، وهذا النوم الطبيعي، [وسببه][٩] انحباس الروح من الظهور.

فقد تبيّن في علم الطبيعي أن الروح البخارية منتشرة في البدن إلىٰ ظاهره، سارية بواسطة الشرايين ثمّ سائر العروق، يحصل الإدراك بها، وهي اليقظة، فإذا انحبس هذا الروح إلىٰ الباطن رجع عن الحواسّ، وهو مركب النفس الناطقة وواسطتها، وهو النوم، وهذا الإحساس قد يكون لعود الروح إلىٰ الباطن، وقد يكون لعدم البروز.

والذي يكون لعود الروح إمّا أن يكون ذلك العود طبيعياً أو لا يكون، والطبيعي قد

---

(١) لم نعثر عليه في النهج.

(٢) «شرح مائة كلمة» ص ٥٤.

(٣) في النسختين: «زمانها».

(٤) «الأنعام» الآية: ٩١.

(٥) «المؤمنون» الآية: ٥٥ – ٥٦.

(٦) «الأعراف» الآية: ١٨٢.

(٧) «الأنعام» الآية: ٤٤.

(٨) «عبس» الآية: ٤٠.

(٩) في النسختين: «سبب».

يكون علىٰ سبيل التبعيّة لغيره وقد لا يكون، فالأقسام أربعة[١]:

القسم الأول: أن يكون الإحساس طبيعياً علىٰ سبيل التبعية لغيره، فلابدّ أن يكون ذلك [الغير] من الأمور الطبيعية، وذلك بأن يعود الروح الحيواني إلىٰ الباطن لإنضاج الغذاء فيتبعه الروح النفساني، لأنّ أجسام الطبيعة متمازجة.

القسم الثاني: أن لا يكون علىٰ سبيل التبعية كما إذا تحلّل قوىٰ الروح في اليقظة، فتعود إلىٰ الباطن؛ طلباً لذلك المتحلل.

القسم الثالث: أن لا يكون طبيعياً، وأسبابه ثمانية:

أحدها وثانيها: التحلّل الغير الطبيعي؛ لاستفراغ وعبث.

وثالثها: حصول آفة تصيب بعض الأعضاء المشاركة، فينقبض الدماغ بسببه، [فتنسد][٢] مجاريه ولا تنفذ الروح فيه.

ورابعها: انضغاط الدماغ، كما إذا أصابته ضربة.

وخامسها: البرد؛ فتكثف الآلات وتغلظ الروح.

وسادسها: الرطوبة الغريبة الحادثة عن المجرىٰ الطبيعي، فتغلظ الروح، وتسدّ المنافذ، وترخىٰ الأعصاب، فتنطبق المجاري.

وسابعها: كثرة الأحلام المسخنة للدماغ؛ بسبب الحركات النفسانية، فتنجذب المادة إليه.

وثامنها: سدّ الجوف، إذ هو يسبب انقباض الروح كأكل المبخّرات الطبيعية.

القسم الرابع: أن يكون لعدم بروز الروح إلىٰ الظاهر، وله أسباب ثلاثة:

أحدها: قلّة الروح، بحيث لا يفي أن يبقى منها قسط في الباطن وقسط في الخارج، فيبقىٰ في المعدة فقط ولا ينتشر.

وثانيها: امتلاء الدماغ من الرطوبات الموافقة [السادّة][٣] لمجاريه. والفرق بين هذا والمتقدّم المشابه له أنّ هذا طبيعي وذاك غير طبيعي.

---

(١) انظر: «مقاصد الفلاسفة» ص٣٧٦؛ «التحصيل» ص٨٠٠؛ «الشفاء» قسم الطبيعيات، مقالة ٤، فصل٢، ص١٦٠ - ١٦١؛ «المباحث المشرقية» ج٢، ص٣٢١ - ٣٢٣؛ «بحار الأنوار» ج٥٨، ص١٩٧.

(٢) في النسختين: «فتفسد».

(٣) في النسختين: «السارية».

وثالثها: ترطيب جوهر الروح، فلا تبقى له قوة على النفوذ والبروز.

وهذه الوجوه معلومة من الاستقراء، لا على وجه الترديد بين النفي والإثبات المقّسم لطرفي النقيض.

واعلم أنّ مثل محمدﷺ |وآله| لا يعرض لهم هذا النوم بمعنييه، بل هم دائماً في المراقبة، كيف وقال: (**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**)[١] وكونهم معصومين، وخلفاء الله في أرضه، وعينه الناظرة في عباده وبلاده، ومن خصائص روح القدس الخاصّة بهم أنّها لا تلهو ولا تنسىٰ ولا تغفل، وأنّه ﷺ تنام عيناه ولا ينام قلبه، كما روي عند الفريقين[٢]؟ ولا معناه إلّا بقاء الإحساس والشعور. فالنوم الحاصل لهم ـ الذي جناب القدس منزّه عنه أيضاً كسابقه ـ هو النوم بمعنى السكر والدهشة، باعتبار مقامهم الذي عبّروا عنه بقولهمعليهم السلام: (**لنا مع ربنا حالات لا يسعنا فيها ملك مقرّب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن، نحن فيها هو وهو فيها نحن، إلّا إننا نحن نحن وهو هو**)[٣]. وما يتوهم ويتخطفه من غير معرفة قد دفع بآخر الحديث.

ومثله دعاء القائمعليه السلام في رجب، كما في المصباح[٤]، وما ماثله.

وكلّه يرجع إلىٰ الاتحاد الفعلي ـ كما سبق ـ لا الذاتي، ومنشأ هذا قصور الممكن ـ الفقير ذاتاً ـ عن الواجب تعالىٰ، وقد أشرنا لك بما طويناه أولاً.

أما الحديث[٥] الحاكم بأنّه ﷺ نام عن صلاة الصبح ـ كما ستأتي الإشارة إليه آخر الأبواب ـ [فسبيله][٦] الاطّراح وعدم التعريج عليه؛ لمخالفته للقرآن والسنة المتواترة معنىً والإجماع، وعمل الصدوق به لا يضرّ؛ لسبقه إياه ولحوقه له ومعلومية نسبه، مع أنّه نشأ من شهرة، وهو موافق للعامة [الذين][٧] الرشد في خلافهم، فلا توقّف في أطّراحه بوجه، بل لو ورد ألف ألف حديث بهذا المجرىٰ فهو كذلك.

---

(١) «غرر الحكم» ص٥٦٦، الرقم: ١.

(٢) «مسند أحمد بن حنبل» ج١، ص٢٧٤؛ ج٢، ص٢٥١، ٤٣٨؛ «صحيح البخاري» ج١، ص٣٨٥، ح١٠٩٦؛ «بحار الأنوار» ج١٦، ص١٧٧، ح١٩؛ ج٢١، ص٣١٧، ٣٥٢، ح٢٠.

(٣) «شرح العرشية» ج٢، ص١٣٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مصباح المتهجّد» ص ٧٣٩.

(٥) «الفقيه» ج١، ص٢٣٣، ح١٠٣١.

(٦) في النسختين: «فسبيله».

(٧) في النسختين: «الذي».

قوله: ﴿له ما في السّماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرىٰ﴾.

أقول: نعم (له ما في السماوات)... إلىٰ آخر ما قاله عليه السلام، وهو يشتمل علىٰ جميع ما سواه تعالىٰ، من فعله ومفعولاته، وكلّها خلقه، وهي مُلك له في مقاماتها، ولا يصحّ نسبتها له في ذاته، فهي متحقّقة فيها ـ كما زعم الملّا وسبق ويأتي ـ فإنّه [خطأ] [ـ] وينافي الملكية، فالملكية توجب التحقّق في مقام الملك، وليس هو الذات نفسها، ولا الأزل يسع غيرها حتّىٰ اعتباراً، فإنّه منزّه عن الغير حتىٰ اعتباراً، فهو نفس الذات مطلقاً، وسمعت في النصّ: (أنشأ ما شاء حين شاء).

والمجعول ماهيّة الشيء ووجوده، وأين الأثر والمعلول من ذات العلة والمؤثر؟! وشعاع الشمس منتسب لفعل الشمس، وبه متّصل، ومنه بدأ وإليه يعود، والله الموجد له والظاهر له به، فتدبّر.

وإذا كان الكلّ ملكاً له لا يصحّ وصفه بصفة من صفاتها؛ إذ صفة الصنعة لا تقوم في صانعها.

وفي الخصال، عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه تلا هذه الآية فقال: (فكل شيء علىٰ الثرىٰ، والثرىٰ علىٰ القدرة، والقدرة تحمل كل شيء)[1].

والقمي، عن الصادق عليه السلام: (إنّ الأرض علىٰ الحوت، والحوت علىٰ الماء، والماء علىٰ الصخرة، والصخرة علىٰ قرن ثور أملس، والثور علىٰ الثرىٰ، وعند ذلك ضَل علم العلماء)[2] عمّا في السماوات من الأفلاك والأملاك، وما في الأرض من الجنّ والشياطين وغيرهما، وما بينهما من المراتب والموجودات، وما تحت الثرىٰ، ولا يعلم ما تحته إلّا الله؛ إذ هو بالمقابلة الضدّية النور المحمدي، وضدّه الجهل المركّب، وهو الثرىٰ، ولا يعرفه إلّا الله.

ونفىٰ الإمام عليه السلام بهذه الآية أيضاً توهّم أن يكون له شريك أو عدم انقياد شيء له.

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿اجتمعت اليهود إلىٰ رأس الجالوت فقالوا له: إنّ هذا الرجل عالم

---

(١) «الخصال» ص ٥٩٧، ح ١.

(٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ٢، ص ٥٨ نقله بالمعنىٰ.

ـ يعنون أمير المؤمنين ﷺ ـ فانطلق بنا [إليه] نسأله، فأتوه، فقيل لهم: هو في القصر، فانتظَروه حتّىٰ خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك، فقال [له][1]: سل يايهودي، عمّا بدا لك ﴾.

أقول: جميع ذلك ظاهر، ولا شك في انتهاء جميع العلوم لهم، وهم خزانة الله العظمىٰ.

قوله: ﴿ فقال: أسألك عن ربّك متىٰ كان ؟ فقال: كان بلا كينونيّة، كان بلا كيف، كان لم يزل بلا كم وبلا كيف ﴾.

أقول: لما سأل بالزمان ـ لتقييده به ـ أجاب ﷺ بأنّه تعالىٰ (كان بلا كينونيّة) زائدة، بل وجوده ذاته، (كان بلا كيف) زائد، فنفىٰ عنه الزيادة وجوداً وصفة، ثمّ صرّح له بمعنىٰ (كان) في جوابه؛ لئلا يتوهمّ منها الزمان، فلا يصدق ـ حينئذٍ ـ جوابه، بقوله: (كان لم يزل)، فأفاد أنّ لفظة (كان) متىٰ [أُطلقت][2] عليه تعالىٰ فمعناها: لم يزل، كما أفاده ﷺ في خطبه وكلماته، مع إعادة نفي الكمّ والكيف، فلم يزل ولا كمّ ولا كيف كان معه.

قوله: ﴿ كان ليس له قبل، هو قَبلَ القبل بلا قبل ﴾.

أقول: وبعد البعد بلا بعد أيضاً، وذلك ظاهر، إذ لو كانت بعديّته ببعديّة كان متناهياً وكان زمانياً، وكذا لو كانت لقبليته قبلية؛ فإما أن يكون معه أو قبله، وإنما كان لا يصحّ أيضاً قبل القبل. و(كان) ـ هنا وقبل ـ ناقصة، وتحتمل التماميّة بمرجوحيّة.

وإذا كانت قبليته وبعديته كذلك تكون قبليته عين بعديته وبالعكس، فهو قبل بما هو بعد في قبليته ـ التي هي عين البعدية ـ فهي صفة فعل ترجع لفعله ومحلّه القائم به، وهكذا في جميع ما ينسب إليه من الإضافات والصفات الإضافية، لتعاليه وتقدّسه عن ذلك، ونسبت له تعالىٰ تعظيماً لمحلّها وتشريفاً وتنويهاً.

ولا يكون فرق بين قبليته وبعديته، لا اعتباراً ولا فرضاً، وكذا باقي الصفات الإضافية، وإلّا شابه غيره، فقبلية وبعدية الممكن قد تكون كذلك، ويلزم التشبيه، تعالىٰ الله.

---

(١) ليست في المصدر. (٢) في النسختين: «أُطلق».

ولمحمد صادق هنا خبط في الشرح، أعرضنا عنه استعجالاً، واكتفاء بغيره.

قوله: ﴿ولا غاية ولا منتهىٰ، انقطعت عنه الغاية، وهو غاية كل غاية. فقال رأس الجالوت: امضوا بنا فهو أعلم ممّا يقال فيه﴾.

الغاية من الوجود

أقول: يحتمل قراءة (غاية) بالجرّ، عطفاً علىٰ (قبل)، وبالفتح اسم (لا) والخبر محذوف، أي ولا غاية له (ولا منتهىٰ) لغايته.

ومعلوم أنّ الواجب تعالىٰ لا غاية له خارجة ينتهي إليها فعله، وكذا إنْ فسّرت بالباعث، [فليس][1] الباعث له علىٰ شيء أمراً خارجاً، وكذا لا منتهىٰ لغايته ولا فعله؛ إذ لو تناهت كان متناهياً، وكلّ متناهٍ حادث وقابل ـ أيضاً ـ للزيادة ويقبل النقيصة، والواجب مبرّأ من جميع ذلك، والباعث له في الحقيقة ذاته وغايته لا للاستكمال، بل لنقل الضعيف لها جوداً محضاً، فلا يكون متناهياً.

ومراده بقوله: (ولا غاية) نفي الغاية الزائدة؛ بدليل قوله بعد: (وهو غاية كلّ غاية) وكذا باقي أحاديث الباب، وكذا مثل قوله في الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق لأُعرف)[2] و(لولاك ما خلقت الأفلاك)[3]، وفي حديث آخر: (خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي)[4]، إلىٰ غير هذه الأحاديث الدالة علىٰ أنّ محمداً ﷺ العلّة الغائية في الخلق، وعلىٰ إثبات الغاية مطلقاً، وهي والغرض هنا بمعنىٰ واحد، وإن فرّق بعض علماء اللغة بينهما.

وفي بعض التوقيعات، كما في الاحتجاج[5] وغيره[6]: (ونحن صنائع ربّنا، والخلق بعد صنائعنا) علىٰ أحد التأويلين، فإنهم غاية ووسط.

---

(١) في النسختين: «ليس».

(٢) «جامع الأسرار» ص١٠٢، ١٥٩ بتفاوت يسير؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٣.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٥٤، ص ١٩٩، ح ١٤٥. (٤) «علم اليقين» ج ١، ص ٣٨١.

(٥) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٥٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الغيبة» للشيخ الطوسي ص ٢٨٥، ح ٢٤٥؛ «بحار الأنوار» ج ٥٣، ص ١٧٨، ح ٩، صححناه علىٰ المصدر.

وقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِن جُلُودِ الأَنعَامِ بُيُوتاً﴾[١] وقال تعالىٰ: ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُختَلِفِينَ * إلّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُم﴾[٢] ﴿وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ والإِنسَ إلّا لِيَعبُدُونِ﴾[٣] ﴿وَلَولاَ دَفعُ اللهِ النَّاسَ بَعضَهُم بِبَعضٍ﴾[٤] وقال: ﴿لِيَمِيزَ اللهُ الخَبِيثَ﴾[٥] ﴿وَمَا جَعَلنَا القِبلَةَ الَّتي كُنتَ عَلَيهَا إلّا لِنَعلَمَ﴾[٦].

تحقيق المسألة

وتحقيق الحال هنا بأن نقول: قد اختلف الأشاعرة وغيرهم في أنّ الله يفعل لغرض وعلّة، أم لم يفعل لذلك، فالأشاعرة[٧] علىٰ أنّه لا علة لفعله، إذ لو كانت له علة لزم الدور أو التسلسل إنْ انحصرت العلة في مخلوقاته، فإنْ ذهبت لا إلىٰ نهاية فالثاني، وإن انعكست فالأول، وإن انتهت إليه تعالىٰ لزم الحاجة والاستكمال بالغير، وهما محالان عليه تعالىٰ، فلا علة لفعله ولا غاية له.

وأيضاً لو كان الواجب يفعل لغرض؛ فإمّا أن يكون الغرض حادثاً ـ فمع عدم تصوره، يلزم انفعاله ـ أو قديماً، فمع الله شيء.

والعجب كلّ العجب منهم يقولون كملاً بأنّ الله يعلم بعلم زائد علىٰ ذاته، وكذا قدرته وباقي صفاته الذاتية[٨]، بل أحد أقوال الأشعري: أنّ الوجود عين في الممكن وزائد في الواجب، وجوّزوا عليه الرؤية[٩]، والكرامية[١٠] في مكان، والحنابلة في جهة. وجميع ذلك يوجب أن يكون غير كامل بذاته، بل مستكملاً بغيره ومعه غيره.

ثم لمّا جاؤوا في الغرض قالوا بعدمه، وخالفوا العقل والقرآن المتواتر وضادّوا الله، حيث إنّه يقول: خَلقت لكذا، وقالوا: لا، بل لا لكذا، فأيّ ضلال وتناقض أعظم من ذلك؟! مع أنّه يلزمهم ـ أيضاً ـ أنّ الله لا يفعل لعباده الأصلح؛ للزومه من نفي الغرض ـ كما هو

---

(١) «النحل» الآية: ٨٠.
(٢) «هود» الآية: ١١٨ - ١١٩.
(٣) «الذاريات» الآية: ٥٦.
(٤) «البقرة» الآية : ٢٥١ ؛«الحج» الآية : ٤٠.
(٥) «الأنفال» الآية : ٣٧.
(٦) «البقرة» الآية : ١٤٣.
(٧) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٠٢؛ «الرسالة السعدية» ص٦١.
(٨) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٤٤ - ٤٥.
(٩) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص ١١٣ - ١١٤.
(١٠) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص ١٢٤.

ظاهر ـ وعدم الإتقان، وأن يفعل الله العبث، والله يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[١] ﴿ لَو أَرَدْنَا أَن نَتَّخِذَ لَهواً لاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا ﴾[٢].

وأيضاً نفي ـ بلا فرق ـ الغرض نفي للغاية كما عرفت، ونفيها نفي للاختيار، إذ كلّ مختار قاصد لفعله عن علم وحكمة، وكلّ قاصد فإلىٰ غاية، فكيف يُتصوّر نفي الغرض مع القول بالاختيار؟ مع أنّ إثبات الغرض لا يستلزم الاستكمال، وإنما يستلزمه لو كان عائداً إليه تعالىٰ، أمّا إذا عاد إلىٰ الغير ـ وهو المخلوق ـ فلا، فاندفع إشكالهم.

وأصحابنا لما عرفوا ما يلزم من نفي الغرض من المفاسد العقلية، وردّ الكتاب والسنّة، أقرّوا به وسلّموا ودفعوا شبهة الاستكمال بما سمعت، وإنّما يلزم لو زاد عن العناية، أمّا مَن اعترف بالعناية ووقوع الأشياء علىٰ الكمال الممكن في شأنها، فوقوع الفعل علىٰ ما هو عليه من الكمال غير عائد له تعالىٰ، فلا استكمال.

فإن قيل: فعل الكمال يستلزم الاستكمال، فيعود المحذور.

قلنا: غير مُسلّم كون فعل الكمال مستلزماً للاستكمال، بل هو كمال باعتبار دلالته عليه، فإنّ الفعل الكامل في نفسه دليل علىٰ كمال فاعله، إذ لا يقال للأُستاذ: إنّه مُستكمِل بفعل الصنعة الكاملة.

نعم، يشهد العقل بأنّ صدور الصنعة الكاملة منه دليل علىٰ كماله قبل الصنعة، إذ لولا [كماله][٣] بذاته لما صدر منه الصنعة الكاملة، فلا يستلزم استكماله بها، إلّا إذا كان ذلك الفعل واقعاً منه علىٰ نوع الاحتذاء، وذلك محال في حقّه تعالىٰ، ففعل الكمال دال علىٰ الكمال، لا الاستكمال.

وبالجملة: فمِن المُثبت للغرض مَن قال بأنّه عائد لنا ـ وهو مثلاً [للجنّة][٤] أو الطاعة ـ ومنهم مَن قال: هو كون الفعل في حدّ ذاته كاملاً علىٰ وفق العناية، وهذا لا ينافي القول بأن الله خلق العبد مثلاً يعود للعبد، وهذا المطابق لقواعد الحكماء.

وقال الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي في المنجي في أوّل الكتاب ـ في الكلام علىٰ معنىٰ الجود ـ: «وأنّه إعطاء ما ينبغي، وهو إفاضة الخير لما ينبغي، لكون إفاضته

---

(١) «ص» الآية: ٢٧.
(٢) «الأنبياء» الآية: ١٧.
(٣) في النسختين: «كمال».
(٤) في النسختين: «للجلّة».

مشروطة باستحقاق القابل للفيض؛ بسبب الاستعداد الحاصل له، لا الغرض، وإلّا لم يكن جواداً، بل مصانعاً متاجراً ولهذا تنزّهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لما ذكرناه، حتّىٰ عن قصد إفاضته الكمال لأجل الكمال، أو لإظهار الكمال، فإنّه لا يكون ـ حينئذٍ ـ كاملاً مطلقاً، ولا جواداً كذلك.

فإن قلت: ورد في الكتاب العزيز ما يدّل علىٰ ذكر الغايات، وكون الخلق لأجلها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ والإِنسَ إِلّا لِيَعبُدُونِ ﴾[1] وكذا في الأحاديث، مثل قوله تعالىٰ في الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأُعرف).

قلنا: إنّ ذلك محمول علىٰ أنّ ذلك واقع علىٰ وفق ما في العناية الأزلية في العالم العقلي، إذ هو في العلم كذلك، فوقع الخلق مطابقاً له، وستأتي زيادة في باب الأفعال إن شاء الله تعالىٰ»[2] انتهىٰ.

وقال في المجلي: «الجواب أنّه لمّا كان العلم متعلقاً بالأشياء قبل وجودها ومحيطاً بها علىٰ ما هي عليه في أنفسها ـ وهو المسمّىٰ عندهم بالعناية، وقد يعبّرون عنه بالعالم العقلي ـ وجَبَ أن يكون الوجود العيني واقعاً علىٰ وفق ذلك؛ لوجوب المطابقة بين العالَمين، ولما تحقّق عندنا وصفه تعالىٰ بالجود المطلق المقتضي لتنزّه أفعاله تعالىٰ عن الأغراض المستلزمة للاستكمال، أو لإظهار الكمال ـ وكان في العالم العقلي أنّ ذلك الخلق ينتهي إلىٰ غاية معينة هي أن يكون جميعه وكلّ فرد من أفراده مظهراً لكماله ومستلزماً لسرّ العبودية اللازمة في إنشائه المفاض عليه من الكمال المطلق ـ جاز الإخبار عن ذلك، ووجب أن يكون كذلك؛ لما قلناه من لزوم المطابقة بينهما.

فيصير التقدير: أنّ خَلق الجنّ والإنس مستلزماً لكونهم عباداً خاضعين لملكه، داخلين تحت قهره، عارفين به، لكون كلّ واحد منهم مَظهر الإلٰهية؛ لظهور آثارها فيه وإن تفاوتوا في كيفية ذلك الظهور، باعتبار الجلاء والخفاء، والقلة والكثرة، فآل أمرهم إلىٰ ذلك العرفان مطابقاً لما في نفس الأمر، وجاز الإخبار عنه والإفصاح والإبانة له في الإخبارات الإلٰهية، لشدّة العناية في التقريب والتلطيف؛ ليكون الكلّ سواء في معرفة ذلك ويتساوىٰ

---

(١) «الذاريات» الآية: ٥٦.

(٢) انظر: «المجلي» طبعة حجرية، ص١٢ – ١٣، باختصار.

الكلّ فيه ـ أهل الاهتمام والتضييع ـ ولهذا قال بعض أهل التفحّص عن هذه المعاني: إنّ اللام في ﴿ لِيَعْبُدُونِ ﴾ وفي: (لأعرف) وما مثلها ليست لام الغرض، بل لام العاقبة، بمعنىٰ: أنّ عاقبة أمرهم تصير كذلك»[1] انتهىٰ.

أقول: وفي كلامه نظر من ثلاثة وجوه، فتأمل هذا.

والذي لا مَناص منه هو أنّ الغاية، وإن كانت راجعة للغير، فهل الغاية تنتهي إلىٰ الجنة مثلاً؟ والجنة يُعاد فيها الكلام، فلا مناص.

وأيضاً الباعث له علىٰ الفعل ـ أي الغاية ـ إمّا ذاته، [أو][2] كان العلم بالنظام، فإن كان علمه الذاتي فهو ذاته، وإن كان غيره ـ وهو الوقوع التعقلي ـ فهو داخل فيما يكون الباعث غيره، فلا مناص عن القسمين، فإن كان فالغاية ذاته فلا يرد شيء من الاعتراضات السابقة، وإن كان الثاني ـ كما هو لازم القول الآخر ـ لزم كونه تعالىٰ بذاته مفتقراً للغير، والمرجح له فعله غيره، فلا يكون بذاته بالفعل من كل جهة، فيكون فيه جهة قوة وليس بعلّة تامة، وهو خلاف العقل والنقل، فلا حاجة إلىٰ غيره بوجه، بل هو غَنيّ بذاته من كل جهة.

فإذن هو الغاية، فهي ليست بزائدة، كيف ولو كانت غيره ـ أو بجهة منه ـ غايرت فاعليته بوجه، فيلزم التكثّر ولو بوجه، وهو ممتنع فيه ولو اعتباراً، فيصحّ ـ حينئذٍ ـ ما في هذه الرواية وغيرها: أنّه لا غاية ولا منتهىٰ له، وأنّ جميع الغايات مُنقطعة دونه، فأوجد المحتاج لعلمه بحاجته؛ لينقل حاجته إليه ويعرفه، ومعلوم أنّه لا يستلزم هذا استكمالاً ولا تكثّار في الواجب بوجه.

وأيضاً علل الوجود: الفاعليّة والغائيّة، فالفاعليّة: ما به وجود الشيء، والغائيّة: ما لأجله [وجد] الشيء، وهي علّة فاعليّة لفاعلية الفاعل ومعلوله في الوجود، فهي غاية بوجه وعلّة غاية بوجه، وكما أن العلّة الغائيّة ما كانت متمثّلة عند الفاعل، لا الواقعة عيناً، فكذا الغاية الواقعة في العين ما يرجع إلىٰ الفاعل، أما في الواجب فلا يصحّ الفرق فيه بين العلّتين بوجه، كيف ومذهب المحقّقين أنّ العلّتين واحدة، لا فرق بينهما؟!

وليس معنىٰ كونه الغاية: أنّ المعلول يصل لرتبته تعالىٰ، وقصر الممكن، بل هو غاية كل

---

(١) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٣ – ١٤، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «ولو».

فرد بحسب الكمال اللائق بشأنه، بحسب مراتب التجليات والدلالات، ومعلوم انتهاء الكل له علىٰ حسب اختلاف الدرجات، وقد دلّنا علىٰ علل وسطيّة، كما سمعت، آيةً وروايةً.

ومعلوم ارتباط العالم وتناهي بعضه لبعض، وإحاطة بعض لآخر، وينتهي للإنسان علىٰ مراتبه، حتّىٰ ينتهي للإنسان الكامل الذي هو غاية الأشياء، ومجمع جميع الأسماء، ومظهر الصفات العليا ـ وهو محمّد ﷺ ـ كما سمعت: (خلقتُ الأشياء)... إلىٰ آخره، و(لولانا ما كانت سماء مبنيّة ولا أرض مدحيّة)[1]...إلىٰ آخره، ومثله كثير.

فإنّ أسماءه، وإن كانت غير محصورة بوجه؛ لعدم انحصارها في الملفوظ، إلّا إنّ مظهرها الكلّي الجامع له ـ إفراداً وتركيباً ـ هو المعلول الأوّل، الذي يدور علىٰ مبدئه ظاهراً وباطناً ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴾[2] ﴿ وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ ﴾[3]. وهي العلل الوسطيّة الثابتة التي أقامها الله، لا الوهميّة الحاصلة من اتّباع الهوىٰ ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ ﴾[4] فهذه منقطعة ﴿ وَتَقَطَّعَت بِهِمُ الأَسبَابُ ﴾[5] ﴿ إذ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا ﴾ الآية[6].

وهذه العلل لازمة من ارتباط العوالم، ورجوعها إلىٰ الواحد: ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُم ﴾[7]، فمن رضي علىٰ مقتضىٰ الأسباب الوجودية وتولّاهم، فقد تولّىٰ الله مولاهم، وهو يتولّىٰ الصالحين و﴿ مَن كَانَ يَرجُو لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ ﴾[8] فهو الأول والآخر والفاعل والغاية ـ أي المطلقة ـ التي ترجع إليها جميع الغايات مطلقاً، وأوليته عين آخريته، بل لو تأملت في كونه جواداً بذاته وجدته لازماً لذلك.

ثم تعجب من عناد الجالوت، ولا عجب لمن رأىٰ أنَّ علياً | عليه السلام | فوق ما تقول فيه الناس بالعلميّة، حيث طوىٰ له نفائس أبكار لم يجدها عند سائر الناس، لم يؤمن، بل أخذه العناد وقال: امضوا بنا، وقد قال تعالىٰ في قبيله: ﴿ وَلَو أَنَّنَا نَزَّلنَا ﴾...الآية[9]، ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاستَيقَنَتهَا ﴾... الآية[10].

---

(١) «كمال الدين» ص٢٥٤، ح٤، وفيه: (لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّا، ولا الجنة ولا النار ولا السماء ولا الأرض)... .

(٢) «النجم» الآية: ٤٢.

(٣) «البروج» الآية: ٢٠.

(٤) «القصص» الآية: ٥٠.

(٥) و(٦) «البقرة» الآية: ١٦٦.

(٧) «الغاشية» الآية: ٢٥.

(٨) «العنكبوت» الآية: ٥.

(٩) «الأنعام» الآية: ١١١.

(١٠) «النمل» الآية: ١٤.

الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام [قال]: جاء حبر من الأحبار إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين متىٰ كان ربُك؟ فقال [له]: ثكلتك أمُك ومتىٰ لم يكن؟ حتّىٰ يقال: متىٰ كان؟ [كان] ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهىٰ لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهىٰ كلّ غاية. فقال: يا أميرالمؤمنين أفنبيٌّ أنت؟ فقال: ويلك، إنّما أنا عبدٌ من عبيد محمّد صلى الله عليه وآله﴾.

أقول: والحبر ـ بالفتح والكسر ـ: العالم من اليهود[1]، وشرحه ظاهر ممّا سبق.

ومعلوم رجوع الغايات له، إذ العلل الوسطية أقامها بفصلها مع احتياجها له وعجزها عن بعض، وفي الكاملة: (يا منتهىٰ مطلب الحاجات)[2] ومثله كثير.

وقوله عليه السلام: (إنّما أنا عبد من عبيد محمدصلى الله عليه وآله) صريح في كونه أفضل منه، وهو من المجمع عليه عقلاً ونقلاً وإجماعاً، ومعلوم أنّ الكلّ عبيد له، وما سواه وآله عبيد للإله، لأنّه صلى الله عليه وآله أولىٰ بالناس من أنفسهم وأموالهم، والسيّد لا يحلّ له قتل عبده، وتجب طاعته أشدّ من طاعة سائر المماليك ومواليهم، وتجب عليه نفقة الكل، لأنّه المالك لما أقلّت الأرض وأخفت، وَجُوده ولطفه برعيّته أشد من ألطافنا بمماليكنا، كيف وهم سبب الهدىٰ والمَنجىٰ من العمىٰ؟ فكلّنا عبيد له، عبيد طاعة، وملك له ولبنيه المعصومين، وإنّا بذلك من الشاهدين، والملائكة والجنّ والإنس أجمعين، ولعنة الله علىٰ الجاحدين.

وقوله عليه السلام: (من عبيد محمدصلى الله عليه وآله) فيه دلالة علىٰ أنّه لا أفضل منه إلّا محمدصلى الله عليه وآله، فالنبوّة التي نفاها عن نفسه نبوّة محمّدصلى الله عليه وآله، أي رسالته، وأمّا من سواه فهو أفضل منهم، وعلىٰ ذلك إجماع الإمامية، والنصّ والعقل قائم عليه.

ومن المقطوع به أنّه صلى الله عليه وآله علّة فاعلة، وصورة ومادّة للكلّ، فيكون له عبد طاعة وعبد

---

(١) انظر: «الصحاح» ج ٢، ص ٦٢٠، «حبر».

(٢) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص ٧٣، دعاؤه في طلب الحوائج.

ملكيّة بتمليك الله له وأمره بطاعته، بل جعل طاعته طاعته، وأظهر فيها أفعاله، ولم يرفع يده عنه. وبسط ذلك عقلاً ونقلاً لا يسعه المقام، وعسىٰ أن يأتي في مجلّدات كتاب الحجة.

وقال محمد صادق في الشرح: «ووجود الله محض الوجود بحسب ذاته ومجرّد عمّا سواه، وباعتبار تجرّده عن المادة جميع أجزاء الزمان متساوية النسبة بالنسبة إليه تعالىٰ، وليس بعضها قبلُ وبعضها بعد، وليس عند ربّك صباح ولا مساء، فالسؤال عنه بـ «متىٰ كان» ـ بمعنىٰ أنّ بعض أجزاء الزمان كان قريباً من حدوثه وبعضاً آخر بعيد عنه ـ باطل، وكونه عليه السلام عبداً من عبيد الرسول صلى الله عليه وآله لكون الرسول مظهراً لله».

أقول: كلّه [خطأ]، وهو وجود محض بحسب ذاته وصفاته وأفعاله، فهو لم يزل عمّا كان مطلقاً، ولم تختلف عليه الأحوال، وليست الأشياء مجتمعة عنده وأنّها وهو نسبة واحدة، فهو [خطأ]، وكذا تفسير الحديث به، وهو أظهر من [ترتّبها][1] فيه تأويلاً، فضلاً عن هذا الاشتباه [ـ]، فهو ظاهر ممّا سبق.

وإذا لم يتحقّق فيه عدم زمان أو غيره سقط السؤال عنه بابتداء حدوثه، فإنّه يوجب الأول، وإذا بطل بطل الثاني، [ولكان][2] الرسول صلى الله عليه وآله مظهر ذات الله، وحاشاه وتعالىٰ الله.

نعم مظهر فعله، فهو أقامه مقامه في التبليغ في عوالمه، ولم يرفع يده عنه، وليس السؤال عنه بالزمان بمعنىٰ ما قال، كما لا يخفىٰ، فتأمّل في مفاسد قوله.

قوله: ﴿وروي أنّه سُئل عليه السلام: أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟ فقال عليه السلام: أين، سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان﴾.

أقول: شرح الدليل العقلي ظاهر، إذ «أين» لا يسأل بها إلّا عن المكان، وكان الله ولا شيء معه، إذ لا قديم سوىٰ الله، وإذا كان لا شيء معه فلا يكون معه مكان ولا غير، فلا يصحّ السؤال، وإلّا كان معه غيره، وقد ثبت أن لا شيء معه، فالسؤال عنه بـ «أين» محال، ولا يصحّ حدوث مكان بعد خلقه له؛ لأنّه حينئذٍ مخلوق له مفتقر له، فلا يصحّ العكس، وإلّا حدثت الحاجة له تعالىٰ والافتقار إلىٰ الغير والعجز، وجميع ذلك محال عليه تعالىٰ، كما عرفت.

وفي غوالي اللآلئ للشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي، بطرقه المذكورة

---

(١) كذا في النسختين.

(٢) في النسختين: «ولكن».

فيه في رواية أبي رزين العقيلي برواية حمّاد بن سلمة: أنّه سئل النبي ﷺ: أين كان ربّنا قبل خلق السماوات والأرض؟ فقال: (**كان في عماء، ما فوقه هواء، وما تحته هواء**).

وكتب في حواشيها: «قال بعض العلماء: إنّ حديث أبي رزين هذا مختلف فيه، وجاءت الرواة فيه بألفاظ تستشنع، والنقلة له أعراب، وحمّاد بن سلمة إنّما رواه عن وكيع بن عُدُس[1]، وهو غير معروف بين أهل الحديث.

وقد تكلم في تأويله بعض أهل اللغة فقال: العماء: السحاب إن كان الحرف ممدوداً، وإن كان مقصوراً فإنّه أراد في عمىً عن معرفة الناس، كما يقال: عميت عن الشيء، وعن الآخر: فلان أعمىٰ عن كذا، إذا أشكل عليه فلم يعرفه، وكلّ ما خفي عليك فهو عَمِي عليك.

ثم قال: وأما قوله: (**ما فوقه هواء وما تحته هواء**) فقد رده قوم فيه، استيحاشاً من أن يكون فوقه هواء وتحته هواء، وهو يكون بينهما، والظاهر أنّ بذلك لا تزول الوحشة.

والذي سنح للفقير: أن المراد من الحديث المعنىٰ الثاني [هو][2] العمىٰ ـ بالقصر ـ ضد البصر، ويراد به عدم المعرفة قبل خلق الآثار الظاهر بها، وفيها الآيات الدالة علىٰ معرفته تعالىٰ، ويؤيده الحديث القدسي: (**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أعرف**).

وأما قوله: (**ما فوقه هواء وما تحته هواء**) فهذا هو المروي لنا، وهو إشارة إلىٰ نفي كل شيء في تلك المرتبة، وعبّر عنه بالفوق والتحت تقريباً إلىٰ الأذهان، وخصّهما دون باقي الجهات؛ لأن ماعداهما غير طبيعي، فإذا انتفيا انتفىٰ ما عداهما، وفي ذلك إشارة إلىٰ نفي الجهة بالكلّية، وإنّما خصَّ الهواء بإضافة الجهة إليه؛ لأنّه أول الأشياء وجوداً بالنسبة إلىٰ الأجسام، لأنّ الماء حامل الهواء، وإليه الإشارة بقول أميرالمؤمنين عليه السلام في بدء الإيجاد: (**ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشقّ الأرجاء وسكامك الهواء**) ويريد بالهواء الذي أجرىٰ فيه الماء الذي كان منه بدء الإيجاد، فنفىٰ وجوده ثمّة، ليدل علىٰ أنّه لم يكن معه في تلك المرتبة شيء. ويؤيده قوله عليه السلام: (**كان الله ولا شيء معه، وكذلك هو الآن**).

---

(١) وكيع بن عُدُس، ويقال: ابن حُدُس ـ بضم الدال ـ ويقال: بفتحها، أبو مصعب العقيلي الطائفي. قال الذهبي: لا يُعرف. انظر: «ميزان الاعتدال» ج٧، ص١٢٦، الرقم: ٩٣٦٣؛ «تهذيب الكمال» ج٣٠، ص٤٨٤، الرقم: ٦٦٩٦؛ «الطبقات الكبرىٰ» ج٦، ص٥٥، الرقم: ١٧٠٠.

(٢) في النسختين: «من».

ولهذا قال أهل الإشارة: إنّ مرتبة الأحدية هي مرتبة العمائية التي لا يلزمها شيء من الأسماء والصفات والأفعال، فهي مرتبة العمىٰ المشار إليه في الحديث، ومن تلك المرتبة إلىٰ مرتبة الواحدية ـ التي هي مرتبة الصفات والأسماء والأفعال ـ ظهرت المسمّيات والأفعال وحصل بواسطتها التميّز والمعرفة»[1] انتهىٰ كلامه قدّس رمسه وزيد إكرامه.

أقول: ويحتمل معنىً آخر بعد قبوله، وهو أن (العمىٰ) مقصور، وهو إشارة إلىٰ العدم، أي عدم أن يكون معه شيء، حتىٰ المكان الذي سُئل عنه، وليس العدم شيئاً فيكون معه، بل لا شيء.

وقوله صلى الله عليه وآله: (ما فوقه)... إلىٰ آخره، لنفي توهم من يتوهم أن يكون معه خلاء، فنفىٰ الهواء المراد به القدرة، و(ما) موصولة، وإذا كانت القدرة فوقه وتحته فتكون محيطة به، فهي عين ذاته تعالىٰ، ليست بزائدة، فكأنه عليه السلام قال: لا شيء معه، بل ليس إلّا ذاته الكاملة ذاتاً، والله أعلم. هذا إن سلّم الحديث، وهو تعالىٰ علىٰ ما كان حال وجود الخلق.

وفي كلام ابن أبي جمهور غلط؛ لإثباته رتبة واحديّة، رتبة الأسماء والصفات أزلاً ـ كما عليه المتصوفة ـ ويعبّرون عنها بالتعيّن الثاني.

ومرتبة الأحدية مرتبة اللاتعيّن، ويسمون الأولىٰ بمرتبة الإلٰهية، والأسماء والصفات واحدية الجمع، وجماعة منهم يسمّونها بمرتبة العمىٰ أيضاً، وبعضٌ الأولىٰ، والمرتبة الثالثة التعيّن الثاني وتفاصيل الموجودات في العلم، ويسمّونها بمرتبة المعاني، وبعض يسمّيها العمىٰ، ويعدّونها إلىٰ سبع مراتب.

واختلفوا[2] في مرتبة [العماء][3] كما عرفت، وابن عربي المضلّ جعلها مرتبة الأحدية، وبعضٌ غيرها، وابن أبي جمهور مال إلىٰ أهل التصوّف في مواضع من المجلي[4]، ككلامه

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج١، ص٥٤ وما بعدها، ح٧٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) للتوسع انظر: «الفتوحات المكيّة» ج٢، ص٣١٠ وما بعدها؛ «مصباح الأُنس» ص٢٠٠ - ٢٠٨؛ «مراتب وحقيقة كل موجود» ضمن «رسائل الجيلي» ص١٢ - ١٤؛ «اصطلاحات الصوفية» ص١٣٣؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ص٢٢؛ «نقد النصوص» ص٣٨ - ٣٩؛ «إيقاظ النائمين» ص٩؛ «شرح الأسماء» ص٣٨١؛ «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» ج١، ص١١٠ «الأحدية»؛ «معجم المصطلحات الصوفية» ص٣٩.

(٣) في النسختين: «العمىٰ».

(٤) انظر: «المجلي» طبعة حجرية، ص١٩، ١٠٩.

في النور والتوحيد الوجودي والصفاتي والأمر بين الأمرين، ومواضع أُخر كما يظهر للمراجع الفطن العارف.

والشيخ محمد البلادي البحراني[١] جواب مسائل لبعض تلامذته، سلك في جواب أكثرها مسلك الشيرازي والكاشاني وابن عربي، من أهل التصوّف، ومنها الكلام علىٰ هذا الحديث وذكر المراتب السبع، والخلاف في تفسير العمىٰ بأيّها، وبيّن الوجه في كون (ما فوقه هواء)... إلىٰ آخره، بعدم ستر الحقائق الإلٰهيّة الذات الأحدية، وكذا حقائق الكون، كما أنّ السحاب الرقيق ـ وهو العماء لغة ـ لا يستر الشمس، وفسّر الهواء المحيط بالمرتبة السابعة، وهي جمع الجمع، وهو هواء لعدم الحجب أو عدم الإدراك.

ثم قال أخيراً: «هذا علىٰ مذاق أهل الباطن، ولم يحضره علىٰ مذاق أهل الظاهر وقلبه في تشويش» انتهىٰ.

أقول: كلّه غلط، بل معناه ـ إن صحّ ـ ما عرفت، و(ما) إمّا نافية أو موصولة، والهواء هو القدرة إذ مقدور، والعلوّ فيه نفس التحتية، فهي صفات إضافة ترجع لفعله، كسائر النسب، فتفطّن.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن محمد بن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود: إنّ المسلمين يزعمون أن عليّاً من أجل[٢] الناس وأعلمهم، اذهبوا بنا إليه لَعلّي أسأله عن مسألة وأُخطّئه فيها. فأتاه فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي أُريد أن أسألك عن مسألة، قال: سَل عمّا شئت، قال: يا أمير المؤمنين، متىٰ كان ربّنا ؟ قال له : يا يهودي، إنّما يقال : (متىٰ كان) لمن لم يكن فكان﴾.

أقول: انظر للسعادة كيف تثبت، ومن له نصيب في هذا الأمر كيف يدخل.

جاء زاعماً أنّه يطفئ نور الله، ويأبىٰ الله ذلك ـ وإلّا لم يكن خليفة، ولكن منصفاً ـ فخرج

---

(١) انظر: «علماء البحرين دروس وعبر» ص ٣٣٤. (٢) في المصدر: «أجدل».

وهو مسلم. وقد سبق لك شرح هذا الكلام في غير حاشية من الحواشي السابقة.

وفي بعض النسخ: (من أجدل الناس) ـ بالجيم المعجمة ـ من الجدال، وهو عبارة عن قوّة النفس في التميز والبيان، وهذا الحديث مثل الحديث السابق معنىً، بتفاوت يسير غير مُخلّ مثل ما بعد اللاحق.

قوله: ﴿ متىٰ كان ﴾.

أقول: استفهامُ إنكارٍ، و«متىٰ» مستعملة مكان غيرها، أو تأكيدٌ للسؤال الأول، كما احتُمل ذلك[1].

قوله: ﴿ هو كائن بلا كينونة[2] كائن ﴾.

أقول: لمّا نفىٰ عنه مقولة «متىٰ» بالبرهان، بيّن له الحقّ بأنّه تعالىٰ (كائن بلا كينونة كائن)، أي حادث، فلا يُسأل بـ«متىٰ» عن وجوده، فيكون وجوده ذاته، كما سبق لك في غير حديث.

قال الجوهري: «وتقول: كان كوناً وكينونة أيضاً، شبّهوه بالحيدودة والطيرورة من ذوات الياء، ولم يجئ من الواو علىٰ هذا إلّا أحرف: كينونة وهيعوعة وديمومة وقيدودة.

وأصله كيّنونة ـ بتشديد الياء ـ فحذفوا كما حذفوا من: هيّن وميّت، ولولا ذلك لقالوا: كوْنونة، ثم إنّه ليس في الكلام فَعْلُول.

وأمّا الحيدودة فأصله فعلولة ـ بفتح العين ـ فسكنتْ»[3].

قوله: ﴿ كان بلا كيف يكون ﴾.

أقول: نفىٰ عليه السلام عنه تعالىٰ مطلق الكيف ذاتاً، وصفة الحادث أيضاً، وكما أنّه كان بلا كينونة زائدة وبلا كيف كذلك يكون علىٰ ما كان، فلا يكون معه غيره ولا يكون أيضاً، بل لا يزول عمّا لم يزل عليه.

قال الشارح محمد صالح: «ولمّا كان هنا مظنّة أن يقول اليهودي: كيف يكون الشيء بلا

---

(١) انظر: «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٧٤. (٢) في المصدر: «كينونية».

(٣) «الصحاح» ج ٦، ص ٢١٩٠، «كون»، صححناه علىٰ المصدر.

كون حادث وبلا كيف؟ أجاب عنه عليه السلام علىٰ سبيل الاستئناف بقوله: (يكون) أي يكون جلّ شأنه بلا كون حادث وبلا كيف»[1].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من البعد وعدم الدلالة عليه في الحديث، وما قلناه أظهر، فهو ثابت بلا كيف حادث أيضاً، و(كان) تامة، وتحتمل النقصان أيضاً.

قوله: ﴿بلىٰ يا يهوديّ، ثم بلىٰ يا يهوديّ﴾.

أقول: كرّره لزيادة الإثبات منه عليه السلام له، بعد البرهان علىٰ نفي «متىٰ» والكيف عنه تعالىٰ، فلا تكثّر فيه بوجه، لا ذاتاً ولا صفة.

قوله: ﴿كيف يكون له قبل؟ هو قبل القبل بلا غاية، ولا منتهىٰ غاية﴾.

أقول: أعاد البرهان تنبيهاً آخر له، بأنّه تعالىٰ لمّا كان قبل القبل بلا قبل ـ وإلّا لم يكن قبله ولم يكن منه فلا يكون له قبل ـ فلا يُسأل عنه تعالىٰ بالغاية الزائدة علىٰ ذاته، سواء كانت قريبة الانتهاء أو بعيدة الانتهاء، بل لا غاية له، فلا يكون بأزمان متطاولة، وإلّا كانت زمانية فتنتهي.

قوله: ﴿ ولا غاية [إليها] ﴾.

أقول: في بعض النسخ (**ولا غاية إليها**) وكذا بنسخة الوافي[2]، وفي حاشية ميرزا رفيع ذكر النسختين، ومعناهما: نفي الغاية الزائدة عنه تعالىٰ مطلقاً.

قوله: ﴿انقطعت الغايات عنده، هو غاية كلّ غاية، فقال: أشهد أنّ دينك الحقّ وأنّ ما خالفه باطل﴾.

أقول: وقد صرّح عليه السلام بانقطاع الغايات (عنده)، وفي آخر: (**دونه**)[3] والمعنىٰ واحد، ولما

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ١٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥٨.

(٣) «مصباح المتهجد» ص ٣١، وفيه: (انقطعت الغايات دونك).

كانت الغاية حدّاً ونهاية فانتهاؤها لحدّ ونهاية، فالعود على البدء.

وقال علي عليه السلام في خطبة اليتيمة: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)[١] وقال عليه السلام: (كل شيء سواك قائم بأمرك)[٢] قال الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴾[٣].

وقال الهادي عليه السلام: (وإياب الخلق إليكم)[٤] و(الخلق) يشمل الكل، ذاتاً وصفةً، فهم غاية الغايات وحاملو أمره تعالىٰ وفعله، واليهم مردّ الخلق، وهم غاية أنفسهم بأمره تعالىٰ، فهم غاية؛ لأنّ هذه صفة فعل لا ذات، فلا انتهاء للذات، وإن نسب ما لفعله له تعالىٰ، تعظيماً وتنويهاً وتشريفاً؛ لأنّه (أقامه مقامه في التبليغ في جميع عوالمه) كما قال علي في خطبة الغدير[٥] في شأنه صلى الله عليه وآله، ولم يرفع يده تعالىٰ عنه فقال: ﴿ أَلَا إِلَىٰ اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾[٦]، وانتهت إليه الغايات.

وقول أهل التصوف وأتباعهم بأنّ الغاية ذاته تعالىٰ، وأنّ الممكن في تنقّلاته ينتهي إلىٰ غاية يكون وجوده وجود الله[٧] ـ كما سبق ـ [خطأ] [ـ]، نعوذ بالله منه، و(علّة صنعه صنعه)[٨] كما قال عليه السلام، فإليه يرجع الأمر، قال تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[٩].

وقال الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث والسابق في كونه الغاية، وكذا في نظائره: «إنّ ذاته تعالىٰ هو العلّة الغائية للكلّ، ولا غاية فوقها، كما أنّه فاعل بذاته، فهي علّة العلل وغاية الغايات»[١٠].

أقول: وصرّح به في كتبه[١١]، وهو مخالف لما سمعت من النصوص والآي، وستأتي

---

(١) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١. (٢) «البلد الأمين» ص٩٧، بتفاوت يسير.

(٣) «الغاشية» الآية: ٢٥.

(٤) «الفقيه» ج٢، ص٣٧٢، ح١٦٢٥؛ «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٧، ح١٧٧.

(٥) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧، وفيه: (أقامه في سائر عالمه في الاداء مقامه).

(٦) «الشورىٰ» الآية: ٥٣.

(٧) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٢٨٩ ـ ٢٩١: «أصول المعارف» ص ٧٤.

(٨) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، وفيه: (علّة ما صنع صنعه).

(٩) «الروم» الآية: ٢٥.

(١٠) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٩٤، ٩٧، ١٠١، نقل مضمونه.

(١١) «مفاتيح الغيب» ص٢٩٢؛ «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٣٦٧.

في مجلّدات الحجّة بما يبلغ التواتر، والبرهان عليه قائم، فلا غاية إلّا إلىٰ فعله وصنعه، وهو علّة نفسه وظهر له به، وهو نفس الظهور، لا الذات، ولا وصول للذات، وعرفت الوجه في النسبة للذات، وليست حقيقة علىٰ ظاهرها أو قل: الذات الظاهرة، وهو يعود لما نقول لا كما قاله الملّا |وردّ| به الكتاب والسنّة ـ نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ـ تفريعاً منه علىٰ القول بوحدة الوجود والتناسب الذاتي بين ذاته تعالىٰ وخلقه، وحصول جهة ربط، وهو |خطأ| [ـ] ظاهر، كما سبق ويأتي، ولنعرض عن نقل كلامه هنا، لطوله مع سقوطه.

ولا تتوهّم من قولهعليه السلام: (انقطعت الغايات عنده) أنّ في ذاته حدّاً، لكنّها عند فعله، بما ظهر لكلّ شيء به له عنده، لا عند ذاته فهو محال، وإلّا قامت فيه الحدود وحصل العدم الواقعي، وهو شيء له غاية.

ولا ينافيه قوله: (هو غاية كلّ غاية) فهو بحسب الذات الظاهرة المجرّدة[1] عنه، والغاية غيره، وليس للغاية غاية، للاستغناء عنها، فغاية الغايات نفسها، وانقطعت الغايات دونه، وسمعت: (علّة صنعه صنعه) ولبطلان التسلسل والدور، والرجوع لذات الله، لعدم البروز منها، فافهم.

☐ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن زرارة قال: قلت لأبي [جعفر][2] عليه السلام: أكان الله ولا شيء؟ قال: نعم، كان ولا شيء، قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان متّكئاً، فاستوىٰ جالساً وقال: أحَلْتَ يا زرارة، وسألت عن المكان إذ لا مكان﴾.

أقول: يقال: أحال الرجل، أتىٰ بالمحال وتكلّم به، والزمان والمكان متلازمان، وكان زرارة في مبدأ أمره قاصراً، لا يعرف إلّا ما عليه المتكلّمون، من غير معرفة بطريق الهدىٰ، فهداه الله، فهو توهّم من قولهعليه السلام: (كان ولا شيء) عدم حتّىٰ الزمان والمكان، وعنده أنّ الأشياء كلّها حادثة في زمان، فلها مكان، وهو سابق أو مساوق، فكيف يصحّ (كان ولا شيء)؟ بل يكون معه شيء، فقال زرارة: فأين كان يكون ـ أي ـ تحقّقه، أو أين كان يكون،

---

(١) في «ب»: «لا المجرّدة».

(٢) في النسختين: «عبد الله».

أي الماضي والمستقبل، أو قل: العدم والحدوث اللاحق، فإنّ حدوثه بعد العدم يوجب تحقّق زمان ومكان، ولا شكّ في حدوث الأشياء بعد العدم.

فلمّا أتىٰ بذلك استوىٰ الإمام عليه السلام جالساً متعجباً منه ومتوجّهاً له، ولما يتصوّر من تنزيه الله عمّا لا يليق به، وقال له: (سألت عن المكان إذ لا مكان) لأنّه ـ والزمان وسائر الحدود ـ من جملة المخلوقات، فلا يكون مع الله. ولقصور زرارة عن تحقيق الحقّ في هذه المسألة أجابه بما يثبت أنّه لا شريك مع الله، وليس معه كان ومكان، وأنّ ما يقول به محال، وما لمحال المسألة من جواب.

وليس المراد من (كان) بالنسبة له تعالىٰ الزمان الماضي والمكان ـ ولو مجازاً ـ لتنزيهه، ولا حاجة إلىٰ جعل (كان) رابطة زائدة، كما قاله ملّا رفيع[1] والكاشاني[2]، بل يتم بدون الزيادة.

ومن خبط محمد صادق [ـ] ما قاله في شرح هذا الحديث: «يمكن أن يكون كل من الاتّكاء والجلوس له تعالىٰ في التشبيه، أي في إحاطته بالممكنات بالعرض وبواسطة الممكنات، وأما في حدّ ذاته فهو محال، كما قال عليه السلام».

أقول: ما أجرأ هذا المتصوّف وأقبح تحريفه، وحاشا الإمام عليه السلام من ذلك، لكنّه يقول في ما يدلّ علىٰ التشبيه أقبح ممّا يقوله المشبّهون، ويبقي ما دلّ علىٰ التشبيه علىٰ ظاهره، وهو حقّ عنده بالنسبة إلىٰ ظهوره بالممكنات، وتنزيهه بحسب الذات وعدمِ ملاحظة هذا الظهور، وأبطل الشريعة بهذا. ولو كان لما كان عليه السلام يقول له: إنّه أتىٰ بالمحال، ولما نفىٰ عنه صفات الإمكان مطلقاً، ولغير هذا. وكفر هذا القول ظاهر، وكثيراً ما يكرّر هذا في الشرح، كما هو ظاهر من نقلنا عنه فيما سبق ويأتي [من][3] المجلّدات.

قال: «ويمكن أن يقال: اتكاؤه كناية عن ظهوره في الممكنات قبل الإنسان، وجلوسه عبارة عن ظهوره في الإنسان، فإن الله تعالىٰ في الإنسان يظهر مع جميع الصفات والكمالات، فهو في هذا الظهور كالشخص الذي جلس مستوياً من غير اعوجاج في ظهوره، أي [من] غير نقص في ظهوره، كما قال تعالىٰ بلسان نبيه صلى الله عليه وآله: (ما يسعني أرضي

---

(١) «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥٩.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٥٩.

(٣) في النسختين: «في».

وسمائي، بل يسعني قلب عبدي المؤمن)[١].

ومراده عليه السلام في النفي: النفي عن ذاته الأقدس، والظاهر أنّه إذ سئل عنه كان متكئاً، فاستوىٰ جالساً وقال: إن قولك يا زرارة: فأين كان؟ يقتضي أن يكون له مكان، وهو منزّه عنه في تنزيهه».

أقول: هذا من الوساوس الشيطانية الظاهرة، كما لا يخفىٰ، ولم يظهر بذاته [في][٢] مخلوق مطلقاً، ولا نسبة للكل لها، ونسبتها لها واحدة وترجع للإمكان. ومراده عليه السلام النفي عن ذلك مطلقاً، قبل العالم ومعه وبعده، فلا شيء مع الله، وهو الآن علىٰ ما كان، وليس له تعالىٰ تنزيه وتشبيه، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

والحاصل: أنّ ظهور |خطئه| عقلاً ونقلاً أغنىٰ عن الإطالة في ردّه.

ثمّ نرجع ونقول: قوله عليه السلام: (كان الله ولا شيء معه) ممّا تواتر نقلاً عن النبي صلى الله عليه وآله[٣] وآله عليهم السلام، وهو ممّا لا شكّ فيه عقلاً، وكذلك متواتر عقلاً ونقلاً عنهم عليهم السلام: أنّه الآن علىٰ ما كان. لم يحدث له تغيّر ـ أو صفة أو كمال ـ من خلقه الخلق، ولا استأنس به، ولا نافىٰ ما هو عليه بوجه.

وهذا يبطل قول الملّا الشيرزاي وأتباعه ـ وأهل الكلام وحكماء النظر ـ فيما قالوه من الزيادة الاعتبارية، وكون مفهومه عامّاً، وأنّه عالم إذ معلوم اعتباراً، وأنّ له لوازم، وأنّ الأشياء ثابتة له أزلاً، وأنّ الأعيان الثابتة غير المجعولة ثابتة له أزلاً، هي لوازمه، أو الأشياء مستجنّة فيه، كاستجنان الشجرة في النواة، وأنّ هنا مناسبة ذاتيّة بين الله وخلقه، إلىٰ غير |ذلك| من هفواتهم.

وقال الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث: «اعلم أنّ تحقيق هذا الكلام، كما استفاض عن النبي صلى الله عليه وآله: (كان الله ولم يكن معه شيء)، من العلوم الغامضة التي لم أرَ مدّة عمري ـ وقد بلغ خمساً وستين علىٰ وجه الأرض ـ من كان عنده خبر عنه، ولم أجد في كتب السابقين واللاحقين أن يثبت فيه ما يشفي العليل ويروي الغليل، ولقد أفادني الله هذه

(١) «إحياء علوم الدين» ج ٣، ص ١٥؛ «كشف الخفاء» ج ٢، ص ١٩٥، ح ٢٢٥٦، بتفاوت يسير.

(٢) في النسختين: «من».

(٣) «صحيح البخاري» ج ٣، ص ١١٦٦، ح ٣٠١٩؛ «المعجم الكبير» ج ١٨، ص ٢٠٣، ح ٤٩٧؛ «كنز العمّال» ج ١٠، ص ٣٧٠، ح ٢٩٨٥٠، باختلاف.

الدرّة اليتيمة فأوردتها في بعض كتبي ورسائلي، مبرهناً عليه كاشفاً عنها نقاب الخفاء.

ولا يخفىٰ أنّ إثبات تأخّر العالم كلّه عن العدم بالزمان، مع إثبات الوحدانية له، ونفي التعطيل عنه وأنّه لم يزل ولا يزال فيّاضاً علىٰ الخلق، قادراً خالقاً رازقاً جواداً، من غير تجدّد صفة أو سنوح إرادة أو حدوث مصلحة لم تكن قبل في غاية الصعوبة، وإدراكه واقع في أعلىٰ درجات القوّة النظرية للنفس البشرية، لكن الله يؤتي الحكمة من يشاء والله ذو الفضل العظيم، وباقي ألفاظ الحديث غنيّة عن الشرح»[1].

أقول: قوله يدلّ علىٰ جهله، إذ الحقّ مرتفع ـ علىٰ قوله ـ عن أهله، والبسيطة خالية قبل عمره ومدته، حتّىٰ حدث له ما حدث في نفسه، وهذا من أظهر الأدلة علىٰ |خطئه|. ونختصر ما قرّره في كتبه المبسوطة والمختصرة: إثبات الحركة الجوهرية الذاتية لذاته وتجدّدها لذاتها، ولا تُعلَّل[2]، وللأشياء ثبوت في الأزل هي الأعيان وليست مجعولة، وصفاته من القدرة والإرادة والجود والرحمة قديمة، والمقدور والمراد والمرحوم حادث متجدّد بذاته، وعلّته متجدّدة ذاتية. وبسط قوله هنا ممّا يطول، ولا خفاء في |خطئه| وأنّه لا من الحكمة، وممّا قال فيها ما قال، وجعل ذلك علّة الربط بين الحادث ـ وهو العالم والقديم هو الله تعالىٰ، ولا ربط، بل هو خلوّ من خلقه في رتبة الأزل مطلقاً، من الأعيان والذوات والصور العلمية، وغيرها.

نعم، غير خالٍ منه في مقام وجوده، ولا نسبة بين الذات وغيرها، فما اثبتوه |خطأ| ظاهر، وبيان بسطه هنا ممّا يطول، فلنكتف بالإشارة، وممّا سبق ويأتي متفرّقاً تظهر لك زيادة في ذلك.

تحقيق المؤلف

وتحقيق الحقّ في هذه المسألة بما يناسب المقام من الاختصار أن نقول: كان الله فيما لم يزل ـ وهو ما عليه الذات، من الأزلية التي هي عين الله، والمجهولية المطلقة وعدم المعرفة ـ ولا شيء معه، ولا مجهول ولا معلوم، لا محقّق ولا مقدّر ولا مفروض، ولا اعتبار ولا معتبر، لا ثبوت ولا نفي، وليس في مقام الله اعتبار إفاضة ولا لاإفاضة، ولا علم ولا لاعلم، لأنه عين الذات مطلقاً، ومقام الإفاضة ـ والمعرفة والتعريف والخلق واللاخلق ـ

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٠١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٣، ص٤٨، ٦٤، ٦٧، ٩٨ – ١٠٥، حول الحركة الجوهرية.

مقام فعل وصفة حدوث دالّة، وهي دون مقام الذات الأحدية بأحدّيتها، فهو مقام ظهورها وتجلّيها ولم تظهر بذاتها، فالظهور جهة قيد، ولو كانت بذاتها كذلك ما اتصفت بالضدين، تقول: خالق وغير خالق، وتقول: ذات ظاهرة، ونحو ذلك.

والذي أوقعهم في الضلال جعلهم الذات بذاتها خالقة، وأنّها تجلّت وظهرت بذاتها للمشاء، وأثبتوا للأشياء جهة أزلية في الذات، وجهة تجدّد وحدوث بحسب أنفسها[١]. وهو ضلال ظاهر، فكان ولا شيء وهو الآن علىٰ ما كان؛ لأنه لا تحقق للمعلول في مقام ذات العلة بوجهٍ أصلاً، لا إثباتاً و[لا] نفياً.

قال عليه السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[٢]، وهي حادثة مجعولة بنفسها لا بمشيئة زائدة، كما سيأتي تحقيقه[٣]. واعتبر بالشعاع ونسبته لفعل الشمس لا لذاتها، [وأين هو منها][٤] ؟! ولا ينتهي الممكن إلّا لممكن مثله، ولا يشير إلّا إلىٰ مثله وشكله، وجميع ما سواه تعالىٰ حادث مخلوق بعد العدم وعدم كونه لا مقدّراً ولا مذكوراً. وليس هذا العدم واقعياً متكمّماً، وإلّا لزم قدمه أو يكون زمن آخر، ولا اعتبارياً مجرّداً، فإنّه مخلوق وحادث ومن الأشياء.

وكان الله ولا اعتبار ولا معتبر، وأحدثها وليس هناك عدم مطلق، وهو الذي يسمّونه مستحيلاً ذاتياً، ومثّلوا له بشريك الباري[٥]، فإنّه لا وجود له ـ حتّىٰ اعتباراً ـ وباطل، بل العدم شيء وله قسط وجودي تلحقه أحكام وصفات، وجميعه ينافي قولهم فيه، مع أنّه ـ علىٰ زعمهم ـ حَدَثَ بالاعتبار فلا يسبق الخلق، وهم طلبوا إثبات كونٍ ومكانٍ فاصل بين الخلق والخالق، ولا فاصلة، وليس كما زعموا حتّىٰ ضاق عليهم المخرج؛ فتارة قالوا: اعتباري، وتارة: عدم محض، وتارة: موهوم، وأمثال هذه الأباطيل التي لا تأصّل لها، وتواتر البرهان والنص يبطلها، فالأشياء معدومة في مقام الذات، بمعنىٰ أنّه لا تحقّق لها فيها إلّا تحقّقها في مقامها.

وهذا الاعتبار يعود للمخلوق وحدوثه، وهو نفس حدوثه ووجوده، فزمانه السرمد،

---

(١) انظر: «كتاب النقطة» ص ٣٤ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥؛ «أصول المعارف» ص ٣٠ – ٣١.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة ... ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، شرح ح ٤. (٤) في النسختين: «واينه وهي»

(٥) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ – ٢٨٩.

وهو لا يزيد عليه؛ لأنّه ممكن مخلوق، فحدوثه وزمنه نفس وجوده ـ بوجه ـ ونفس انتهاء مرتبته، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، ولا واسطة بين الله وخلقه، وليس مع الله نفي أو فضاء، بل المراد بنفي الأغيار: حتّىٰ النفي والعدم، ولا عدم، ومرجعه [من][(١)] الوصف إلىٰ الوصف*.

ولا تتوهّم ـ بوهمك الكاسد ـ بأنّه كيف يكون العدم مخلوقاً ولا يزيد علىٰ الإمكان والممكن؟! فإنّه نشأ من القصور، فإنّه يقرّ بأنّه مخلوق، وجميع ما سوىٰ الله حادث بعد العدم ـ وعليه إجماع المسلمين ـ فإنّه يكفي في تحقّق عدم وجوده في رتبة فوقه، بل ليس له إلّا التحقّق في رتبته، مقيّداً بحدودها، من البداية والنهاية والكمّ والكيف والوقت والرتبة وغير ذلك.

ولاحظ ماسبق ولا تتوهّم خلطاً بين الذات والمفعول، ولا فاصلة وواسطة، ونسبة الأشياء له تعالىٰ في بدء الحدوث ووسطه وآخره واحدة، فهو مفتقر له حتّىٰ في إمكانه، ويتجدّد بإمداده ذاتاً وزمناً ورتبةً وغير ذلك، فتدبّر.

فتعيّن أنّ هذا العدم السابق هو نفس الوجود المتجدّد بإمداد الله له، بما ظهر له به في مقامه، وأنّه مخلوق، ولا سبق له قبل الخلق، مع استحالة تعدّد القدماء.

وتعيّن أنّ ملاحظته واعتباره باعتبار عدم تحقّق الفعل والمفعول في رتبة الذات، فالأشياء عدمٌ عندها بهذا المعنىٰ، لا أنّ هنا نفياً عدمياً ومفهوماً عندها، مقدّراً أو محقّقاً، إذ لا شيء مطلقاً معها، لا ثبوتاً ولا نفياً ولا فضاءً ـ ولو وهماً ـ بل الأغيار منفيّة، حتّىٰ النفي والعدم، فإنّه غيرٌ وحادث مخلوق.

وقصارىٰ العبارة والتعبير والفهم والتفهيم عن هذا المقام ذلك، ورجوعها للغير، فالمجعول بالغير عدمٌ حالَ وجوده، وبالعكس، كلٌّ باعتبار.

وظهر لك معنىٰ الحدوث لجميع الأشياء [بعد][(٢)] العدم، من غير لزوم عدم واقعي منفصل، خارج عن الخلق، ولا محقّق ولا موهوم، ودخوله في الخلق يرجع لما نقول. قال الله تعالىٰ: ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ

---

(١) في النسختين: «و».

(*) إشارة إلىٰ كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة اليتيمة: (رجع من الوصف إلىٰ الوصف، وعمي القلب عن الفهم).

(٢) في النسختين: «بعدم».

اللَّطِيفُ الخَبِيرُ ﴾[١].

وتحصّل للفطن فيما سبق: أنّ العالم حادث بعد أنْ لم يكن، بعديّة واقعية، هي نفس الواقع المخلوق، وهو نفس الفيض المتجدّد بفعله لا في ذاته، فهو منقطع في مقام الذات لا اعتبار له، لا بإفاضة ولا لاإفاضة، وانقطاعه يرجع إلىٰ حدوثه السرمدي بحقيقته لا إلىٰ الذات، ولا انقطاع له في مقام الإفاضة، والفيض بإمداده، فهو دائم باقٍ بإبقائه.

فلا تنافي بين الدوام والحدوث الذاتي السرمدي، ودوام الفيض وحدوثه غير إثبات تجدّد في الذات أو حدوث شيء لم يكن فيها، لا كما قاله المتكلّم هنا ولا أهل النظر، ولا كما قاله وأشار له هذا المتصوّف [ـ] من حدوث الأشياء وتجدّدها بذواتها، ولا علّة لها، وهي ثابتة أزلاً بحسب الأعيان ـ غير ذاته، ذاته تعالىٰ ـ ومتجدّدة بحسب ذواتها، وأمثال هذه الهوسات الشيطانية المبطلة للغنىٰ الذاتي وتنزيه الذات، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

فهي في غاية الصعوبة كما قال، ولا مخرج عنها ولا مفتاح لها إلّا بما بيّنه محمّد ﷺ وآله ﷺ، لا بما قاله أهل التصوف وافتخر به هذا |الرجل|، فإنّه غير الحقّ ومن |الخطأ|، فدعهم وما يفترون. وعليك بالتأمل في قولهم ﷺ: (هو قبل القبل بلا قبل)، وقبل الإمكان والمكان بلا مكان، والقبليّة تشمل حتّىٰ السرمدية، فلا قبليّة قبلها؛ لأنها نفسها، ولا تحقّق للأثر في مقام الذات بوجه أصلاً.

قال الرضا ﷺ: (وغيوره تحديد لما سواه)[٢] ولا فصل بين الخالق والمخلوق ولا وصل، وأمثالها من النصوص، والبسط لا يسعه المقام. حتّىٰ إنّه افتخر بإدراكه القول بحدوث جميع العالم، حدوثاً زمانياً ـ كما صرحت به الشريعة وأقوال الأقدمين ـ من غير لزوم نقص فيه تعالىٰ بوجه. وعرفت بطلانه، بل به تثبت النقائص في ذاته سبحانه وتعالىٰ؛ لثبوت قديم آخر ومقتضٍ ومقتضيات، لم يكن من الذات وجودها، وغير ذلك، والشرائع حكمت بحدوث الأشياء وخلق الله لها بعد أن لم تكن، لا مقدّرة ولا مكوّنة، وهو لا يدلّ علىٰ وقوع عدم واقعي ليس من الأشياء واقعاً، وهو قديم، فإنّه باطل.

ومن حدوثه ننقل له الكلام، وإن رجع إلىٰ الدهر أو السرمد لم يكن الحدوث الزماني

---

(١) «الملك» الآية: ١٣ ـ ١٤.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١.

عاماً لجميع الخلق، بل لبعضه، فبعضه حادث زماناً ودهراً وسرمداً، وبعضه سرمداً ودهراً، وبعضه سرمداً، والحدوث الذاتي بعد أن لم يكن ـ كما عرّفناك ـ عامّ للأشياء وشامل لها، ولولا الإمداد ما كان شيئاً، وهو له متجدّد دائماً به، فتدبّر.

وهذا الملّا لمّا قال ـ كما في أسفاره والمفاتيح والشواهد[1] ـ: إنّ ذات المعلول ووجوده وجود العلّة وقوامه به، ولا جعل بهذا الاعتبار، وشؤون الذات وتعيّناتها نفس الذات، وتعيّنات الماهية وأوصافها اعتبارات آيلة إلىٰ العدم فلا وجود إلّا وجوده، لزمه القول بحصول التجدّد والتقضّي في ذاته تعالىٰ وقيامها بها محقّقاً واقعياً. علىٰ أنا نقول: يكفي ولو اعتباراً، والله منزّه عنه وعن الغير، حتّىٰ اعتباراً.

وسمعت النص الحاكم بأنّه كان الله ـ أي في أزله ـ ولا شيء معه، فإنّه ينفي حتّىٰ المقدّر ولو فرضاً، فلا يخصّص بالأمور الخارجة المباينة، علىٰ أنّه يلزم من الأول، لوجوب مطابقته للواقع، وإلّا فهو كذب أو يكون الله ذا ضمير ـ تعالىٰ الله ـ فوقع في ما شنّع به علىٰ غيره، ولا علّة ومعلول علىٰ زعمه، بل ليس إلّا أمراً واحداً منبسطاً علىٰ أمور، أو أمور لها جهة وحدة، هو بها واحد من جهةِ الكثرة وإحاطتهِ بها، كما عليه بعض المتصوّفة، أو أمر واحد هو ذات واحدة، له بذاته من ذاته إشراقات ولمعات ظهرت بها الحدود الإمكانية عَرضاً ـ كما قال به بعضهم ـ أو بالأصل والشبح كما قال به آخر، وكلّها متقاربة ومشتركة في الضلال.

ويقرب منها طريقة الإشراقيين من الحكماء، وإن خالفوا بدعوىٰ الكشف، وهو خلاف العقل والنقل وما أجمع عليه المسلمون.

ولا يجوز أن يكون معلولٌ مخلوقاً إلّا وله عدم في رتبة ذات العلة، لكن بما عرّفتك، لا أنّه معها، بل هو من لوازم المعلوليّة، وهو نفس المعلول الموجود، متجدّداً بإبقاء الله له، وتجدّد بقائه في رتبته.

قال الرضا عليه السلام كما سيأتي: (اعلم علّمك الله الخير: أنّ الله تبارك وتعالىٰ قديم، والقدم صفته التي دلّت العاقل علىٰ أنّه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميّته، فقد بان لنا بإقرار العامّة معجزة الصفة أنّه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه، وبطل قول من زعم أنّه كان قبله أو

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٢٩٩؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٩ ومابعدها، نحوه.

كان معه شيء، وذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له، لأنّه لم يزل معه، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه، ولو كان قبله شيء كان الأول ذلك الشيء لا هذا، وكان الأول أولىٰ بأن يكون خالقاً للأول ﴾[1].

فنفىٰ عليه السلام [عنه][2] بذلك العدم الموهوم والمحقّق معه ـ تعالىٰ ـ أو فاصلة بينه وخلقه، وأثبت أنّه لا شيء معه ولا قبله، فتكون الأشياء بعده في رتبها، ولا تحقّق لها بوجه مع الذات، بل مع العلّة، والعلّة لها المشيئة، فهو خالق بمشيئته نصّاً[3] وعقلاً، والكلّ راجع لأمره، وهو فعله ومشيئته.

ومن قال بالعدم الواقعي في رتبة ذات العلّة، سواء كانت الذات نفسها أو مع المشيئة ـ ولهذا تقول: خلق ولم يخلق ـ فقد أحال، إلّا أن يريد به ما أشرنا لك قبل، من أنّه بمعنىٰ عدم التحقّق له إلّا في مرتبة إمكانه وكونه، إذ لا تحقّق للأثر فوق رتبة الأثرية، وإلّا تحقّق قبل تحقّقه، ولم يكن الأثر أثراً، وهو محال. ويلزم أن يكون معه غيرٌ، والعدم مخلوقاً؛ لأنّه شيء.

ولا معنىٰ للزمان والعدم الموهوم، لا في ذات الله ولا في الواقع، ولا في الوهم الحادث بعد، وسرىٰ منه إلىٰ القِدم، وسبق السابق عليه، الناشئ منه، وكلّها محال.

وعلىٰ ما قلناه لا يلزم محذور، فإنّ السرمد لايزيد علىٰ الإمكان والدهر، والزمان دونه، وهذا عامّ للكلّ، ولا تحقّق له فوق رتبته، ولا يلزم أن يكون له سرمد آخر ويتسلسل، والمتكلّم وأهل التصوف هنا خبط كثير، لا يسع المقام نقل أقوالهم ونقضها، وفيما ذكرنا من نقلها وبيان الحقّ كفاية للفطن.

❑ الحديث رقم ﴿ ٨ ﴾

قوله: ﴿ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أتىٰ حبر من الأحبار أميرَالمؤمنين عليه السلام، فقال: يا أميرالمؤمنين، متىٰ كان ربّك؟ قال: ويلك! إنما يقال: متىٰ كان لما لم يكن، فأمّا ما كان فلا يقال: متىٰ كان؟ كان قبل القبل بلا قبل، وبعد

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٢٠، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «معه».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة..، ح ٤.

البعد بلا بعد، ولا منتهیٰ غاية لتنتهي غايته ﴾.

أقول: شرحه ظاهر ممّا سبق.

قوله: ﴿فقال له: أنبيٌّ أنت؟ فقال: لأُمّك الهَبَل، إنّما أنا عبدٌ من عبيد رسول الله ﷺ ﴾.

أقول: في الصحاح: «الهَبَلُ ـ بالتحريك ـ مصدر قولك: هَبِلَتْهُ أُمّه، أي ثَكلَته»[١].

واعلم يا أخي، [أنّ] جواب عليّ عليه السلام لليهودي يدلّ علىٰ مسائل:

المسألة الأولىٰ: أنّ الكلّ عبيد لمحمّد ﷺ كالحديث السابق، فما في أيديهم ملك له استحقاقاً، ولا يجوز الخروج عن طاعته قدر شبر، ومتىٰ نهىٰ عن عمل امتنع منه، إلىٰ غير ذلك، ومعلوم أنّه أولىٰ بذلك من السيد ومملوكه.

المسألة الثانية: جواز التسمية بعبد محمّد ﷺ وعبد عليّ وعبد الحسن، وغير ذلك، وهذا ممّا لا خلاف في صحّته عقلاً ونقلاً وإجماعاً، كيف وهو مشتمل علىٰ الإقرار والخضوع للواسطة الكلية والآية العظمىٰ، الذي طاعتهُ طاعةُ الله ونهيه نهيه، وهو جنبه وسبيله؟

ومنْع بعض الدجاجلة الخارجين من العام ـ وهو طاغوت هذا الزمان ـ من ذلك، زعماً منه أنّ ذلك يوجب جعلهم أرباباً، لا خفاء في بطلانه، كيف وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنكُم ﴾[٢]، وليست العبودية هنا إلّا الطاعة، وأيّ فرق بين أن يكون عبداً لزيد أو لمحمّد ﷺ.

نعم، لمّا كان من جند الشيطان، غير [المدخلين][٣] أنفسهم في قبضة محمد ﷺ ـ بل هو كسائرهم ـ منع من هذه التسمية، فهو عبد الشيطان والهوىٰ، وإن لم يقرّ لفظاً بذلك. ولوضوح بطلان بدعته هذه ـ كسائرها ـ لا فائدة للتعرّض لبطلانها كثيراً، فهي ثابتة من مذهبهم أيضاً.

المسألة الثالثة: قوله عليه السلام إنّه عبد من عبيد محمّد ﷺ، ونسبة عبوديته له دون غيره،

---

(١) «الصحاح» ج ٥، ص١٨٤٦، «هبل».

(٢) «النساء» الآية: ٥٩.

(٣) في النسختين: «الداخلين».

يدلّ على أنه ﷺ أفضل منه ﷺ، وعليه إجماع الإمامية، والنصوص متواترة، كيف وهو خليفة له، فهو تابع، والمتبوع أفضل وإلّا لم يكن متبوعاً، ولكونه الخاتم فخليفته مظهر ولايته الباطنة فهو أفضل. ومن النصّ: (ما لنا من خير فمنك يا رسول الله).

فقول بعض بالمساواة فساد مخالف لمتواتر النصّ والعقل، توهّماً من مثل ما دلّ على أنّه ما وصل محمّداً ﷺ علمٌ إلّا وعلّمه إياه[1].

ولو تأمّل مثل هذا الكلام لكان في الدلالة على العكس أولى وأحرى، فإنّ ما يصل له من المعلّم فإنّما هو بمقامه؛ لأنّه وجهه، فيكون هنا مثله ويبقى ما بالذات، فهما نور واحد قُسم نصفين، وقيل لأحدهما: كن محمداً، وللآخر: كن علياً، كما روي[2] ولا يدل على المساواة، فإنّ قوله له: كن علياً، بعد قوله: كن محمداً، للأول، فتأمل.

المسألة الرابعة: نسبته ﷺ عبوديته لمحمّد ﷺ يدلّ على أنّه غير عبد لغيره، وكذا الطاعة الداخلة في مفهوم العبودية، كيف وقد حصر وقال: (إنما)...إلى آخره، فهو من عبيد محمّد ﷺ، لا من عبيد مثل موسى وعيسى وإبراهيم ونوح وسائر الملائكة والإنس والجنّ، وإلّا لكان في كلامه كذب ـ وهو معصوم ـ أو المبالغة غير المطابقة للواقع، وهو كذب. فإذن لا يكون عبد الغير ولا مطيعاً له، فهو غير تابع لهم، فيجب عليهم الطاعة له والانقياد، كيف وهم أتباع ورعيّة لمحمّد ﷺ، فهم له كذلك، وإلّا فإمّا أن لا يكون عليّ ﷺ خليفة لمحمّد ﷺ مطلقاً وعبداً له خاصة، أو هم أقرب منه أو في رتبته.

أفضلية أهل البيت

واعلم أنّ كون عليّ ﷺ وكذا بنيه ﷺ ـ الأحد عشر المعصومين والزهراء ـ أفضل من جميع من سواه ﷺ مطلقاً نبياً كان أو غيره، ممّا لا خلاف فيه عند الإمامية، والنصوص به متواترة من وجوه، كما دلّ على خلق من سواهم مطلقاً من فاضل طينتهم[3]، أي من

---

(١) «بصائر الدرجات» ص ٢٩٠، الباب: ١٠، في أمير المؤمنين...؛ «الكافي» ج ١، ص ٢٦٣، باب أن الله عزّ وجلّ لم يعلّم نبيّه علماً إلّا أمره أن يعلّمه أمير المؤمنين...

(٢) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٠.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٣٨٩، باب خلق أبدان الأئمة.. ح ١، ٢.

شعاعها علىٰ مراتبهم، وأخذ الولاية لهم علىٰ الكلّ بالإقرار والطاعة والنصر، فأقرّ بعض وأنكر آخر فعُذِّب[١]. وما دلّ علىٰ أنّ طينتهم واحدة لم يشاركهم في حقيقتها أحد سواهم[٢]، وما دلّ علىٰ أنّ حساب الخلق طراً إليهم، وإليهم إيابهم[٣]، وأنه ﷺ مدينة العلم وعليّ عليه السلام الباب فلا يخرج منها إلّا منه، وكذا لا يصعد[٤].

وكذا ما دلّ أنه ﷺ وآله عليهم السلام الخاتمون نبوة وولاية، فلهم الولاية المطلقة علىٰ سكان العرش، إلىٰ الثرىٰ وما تحته، وما يجري لواحد منهم عليهم السلام في ذلك يجري للباقي منهم.

وورد تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّهَا لَإِحْدَىٰ الْكُبَرِ * نَذِيراً لِلْبَشَرِ ﴾[٥] بالزهراء عليها السلام، كما في تفسير عليّ بن إبراهيم[٦].

وتوقّف بعضٍ في أفضلية علي عليه السلام علىٰ أولي العزم، وكذا الزهراء، لا وجه له، بل لا توقّف فيه ولا شبهة تعتريه. وممّا يدلّ عليه نقلاً ـ مما لا ينكره أحد ـ أنّه عليه السلام نفسه كما قال ﷺ: (أنت منيّ بمنزلة الرأس من الجسد)[٧] و(أنت نفسي التي بين جنبي)[٨] وكذا آية المباهلة[٩]، ولا معنىٰ للنفسية والروحية إلّا شدة الاتصال الذي لا أقرب منه، فلا يكون أحد له هذا الاتصال، فهو أفضل من جميع مَنْ سواه مطلقاً، وهذا جارٍ لبنيه عليهم السلام.

وقال في شأن الزهراء عليها السلام: (فاطمة بضعة منّي)... الحديث[١٠]، وقد تكرّر في صحاحهم وسننهم بما لا ينكر، وليس المراد مطلق النسب فلغيرها أيضاً، فلابدّ من إرادة الارتباط التامّ الروحاني، فما سواها مفضول لها.

وأيضاً هو شاهد علىٰ الكلّ يوم القيام نصّاً وإجماعاً من الكلّ، وهو ذو المقام المحمود، ومَنْ سواه تحت لواه، وخلفاؤه عليهم السلام أشدّ اتّصالاً من غيرهم مطلقاً به، فيكونون أفضل

---

(١) «بصائر الدرجات» ص ٨٠، الباب: ١٢. (٢) «الكافي» ج ١، ص ٣٨٩، ح ٢.

(٣) «الفقيه» ج ٢، ص ٣٧٢، ح ١٦٢٥؛ «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٧، ح ١٧٧.

(٤) «المعجم الكبير» ج ١١، ص ٥٥، ح ١١٠٦١؛ «كنز العمّال» ج ١١، ص ٦١٤، ح ٣٢٩٧٨ - ٣٢٩٧٩.

(٥) «المدّثر» الآية: ٣٥ - ٣٦. (٦) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ٢، ص ٤١٨.

(٧) «تاريخ بغداد» ج ٧، ص ١٢، الرقم: ٣٤٧٥؛ «مناقب ابن المغازلي» ص ٩٢، ٩٣، ح ١٣٥، ١٣٦؛ «الصواعق المحرقة» ص ١٢٥؛ «العمدة» ص ٣٧٦، ح ٧٣٩، ص ٣٧٧، ح ٧٤٠، باختلاف.

(٨) (٩) «آل عمران» الآية: ٦١.

(١٠) «صحيح البخاري» ج ٣، ص ١٣٦١، ح ٣٥١٠؛ «صحيح مسلم» ج ٤، ص ١٥١٢، ح ٩٤.

ممّن سواه.

وأيضاً جعل حكمه حكمهم وبالعكس، وكذا المعاداة والمصادقة، وهذا لا يكون عن محاباة بل استحقاق. وكذا ما يعلم شيئاً إلّا وعلّمهم إيّاه، فساووه من وجه ولم يكن ذلك لغيره.

وقال صلى الله عليه وآله: **(لو لم يوجد علي عليه السلام لم يكن لفاطمة عليها السلام كفوٌ من آدم عليه السلام إلىٰ يوم القيامة)**[١] وهو صريح ونصّ فيما نقول.

وأيضاً روت العامة والخاصّة أنّه صلى الله عليه وآله قال: **(اللّهم ائتني بأحبّ خلقلك إليك، يأكل معي من هذا الطائر)** فجاء عليّ عليه السلام فقال صلى الله عليه وآله: **(وإليّ)**[٢]، أي وأحبّ خلقه إليّ.

ومعلوم أنّ كونه أحبّ خلقه إليه تعالىٰ يقتضي كونه أقرب الكلّ وأعلمهم، وأعظمهم ثواباً، ولا خفاء في اقتضائه لكونه أفضل الكلّ.

أمّا خروج محمّد صلى الله عليه وآله من هذا العموم، فلتواتر الدليل عقلاً ونقلاً، كيف وهو تابع له صلى الله عليه وآله ؟ فخروجه غير ضائر به، إذ قيام الدليل علىٰ خروج فرد معيّن لا يُخرج مَنْ سواه، عقلاً ونقلاً وإجماعاً.

وممّا نقلته الخاصّة والعامة واتفقا عليه عنه صلى الله عليه وآله: أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام يلي معه الحوض يوم القيامة[٣] ويحمل بين يديه لواء الحمد إلىٰ الجنة[٤] وأنّه قسيم الجنّة والنار[٥] وأنّه يعلو معه في مراتب المنبر المنصوب له يوم القيامة للحساب، فيقعد الرسول صلى الله عليه وآله في ذروة أعلاه ويجلس أميرالمؤمنين عليه السلام في المرقاة التي تلي الذروة منه، ويجلس الأنبياء عليهم السلام

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ٢٢٥، ح ٣، وفيه: (لو لم أخلق علياً عليه السلام لما كان لفاطمة ابنتك كفو علىٰ وجه الأرض آدم فمن دونه).

(٢) «المستدرك علىٰ الصحيحين» ج ٣، ص ١٣٠؛ «كفاية الطالب» ص ١٤٤، الباب: ٣٣؛ «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٢٥٣، ح ٤٥٤؛ «بحار الأنوار» ج ٣٨، ص ٣٤٨، باختلاف.

(٣) «المناقب» للخوارزمي ص ٣١٠، ح ٣٠٨؛ «كنز العمال» ج ١٣، ص ١٤٥، ح ٣٦٤٥٥.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٤٨، ح ١٨٩؛ «المناقب» للخوارزمي ص ٢٩٥، ح ٢٨٦؛ ص ٣٥٩، ح ٣٧١؛ «كنز العمال» ج ١١، ص ٦٢٥، ح ٣٣٠٤٧؛ «ذخائر العقبى» ص ٧٥؛ «بشارة المصطفىٰ» ص ١٧٤؛ «بحار الأنوار» ج ٣٩، ص ٢١١.

(٥) «المناقب» ص ٢٩٤، ح ٢٨١؛ «كنز العمال» ج ١٣، ص ١٥٢، ح ٣٦٤٧٥.

دونهما عليهما السلام، وأنّه لا يجوز الصراط يوم القيامة إلّا من معه براءة من عليّ عليه السلام[1]، وأنّ ذرّيّته حينئذٍ أصحاب الأعراف، وأمثال هذه الأخبار كثيرة عند الفريقين.

ومعلوم أنّ علوّ المنزلة غداً تدل علىٰ زيادة الثواب، وتقدمه [في] الأمور بمحضر من الكل يدلّ علىٰ أفضليته عليهم، إلّا النبيّ صلى الله عليه وآله.

وقد روت العامة من طريق جابر وسلمان وأبي سعيد وغيرهم أنّه صلى الله عليه وآله قال: (علي خير البشر). وفي أكثرها: (ومن شكّ فيه فقد كفر)[2]. و(البشر) عام لا يخصّ بوقته، وإلّا فلا مزيّة له عليه السلام بذلك. وهذا نصّ في موضع الخلاف، وقد رووا هذا الحديث بثلاثة وسبعين طريقاً.

ورووا عن عائشة أنّها قالت في الخوارج -حين ظهر عليهم أميرالمؤمنين عليه السلام فقتلهم-: ما يمنعني ممّا بيني وبين أميرالمؤمنين عليه السلام أن أقول فيه ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فيه وفيهم، سمعته يقول: (هم شرّ الخلق والخليقة، يقتلهم خير الخلق والخليقة)[3].

وروت الخاصة عن أبي عبدالله عليه السلام وغيره عنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنّه: (لولا محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام لما خُلقت سماء ولا أرض)[4] وغير ذلك ممّا جرىٰ هذا المجرىٰ. ومعلوم كون الغاية أفضل ممّا سواها، لأنه حينئذٍ كالشروط والمقدّمات.

ومثل قوله صلى الله عليه وآله: (ضربة عليّ عليه السلام لعمرو بن ودّ تعدل عمل الثقلين)[5] وكذا مثل ما رووا في الكافي[6] وغيره: أن عند محمد صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفاً من الاسم الأعظم، وما سواه من الأنبياء عليهم السلام لم يعط ذلك، وهم ورثوا جميع ذلك منه صلى الله عليه وآله، فهم أفضل، [وكذا ما][7] دلّ

---

(١) «المناقب» للخوارزمي ص ٣٢٠، ح ٣٢٤؛ «ذخائر العقبىٰ» ص ٧١.

(٢) «تاريخ بغداد» ج ٣، ص ١٩٢، الرقم: ١٢٣٤، ج ٧، ص ٤٢١، الرقم: ٣٩٨٤؛ «المناقب» ص ١١١، ح ١١٩، وانظر: «مناقب آل أبي طالب» ج ٣، ص ٨٢؛ «كنز العمال» ج ١١، ص ٦٢٥، ح ٣٣٠٤٥، باختلاف.

(٣) انظر: «كشف الغمة» ج ١، ص ١٥٩، نقلاً عن مناقب ابن مردويه، بتفاوت.

(٤) «كمال الدين» ص ٢٥٤، ح ٤، مسنداً عن رسول الله، وفيه: (لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّا، ولا الجنة والنار، ولا السماء ولا الأرض).

(٥) «المستدرك علىٰ الصحيحين» ج ٣، ص ٣٢؛ «تاريخ بغداد» ج ١٣، ص ١٩، الرقم: ٦٩٧٨؛ «المناقب» للخوارزمي، ص ١٠٧، ح ١١٢، ص ١٠٢، ح ٩٤، بالمعنىٰ.

(٦) «الكافي» ج ١، ص ٢٣٠، باب ما أُعطي الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم، ح ٢.

(٧) في النسختين: «وكلما».

علىٰ التفويض لهم[١]، وستسمعه في باب الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وكذا ما دلّ علىٰ أنّهم يعلمون ما كان وما يكون[٢] بخلاف الأنبياء السابقة، وكذا مثل ما في الخطب كما نقله الشيخ رجب في المشارق وغيره: (أنا مكلّم موسىٰ)[٣]، (أنا بابها)[٤]، (أنا النافخ في الصور)[٥]، (أنا الواقف بين التطنجين)[٦] ولم يقل مثل ذلك عنهم. وناهيك أنّ مواريث الأنبياء مطلقاً انتهت إلىٰ محمد ﷺ وزاد عليهم، وهم خلفاء هذا النبي ﷺ، فتدبر.

الوجوه العقليّة علىٰ التفضيل

ويدلّ علىٰ التفضيل عقلاً وجوه، نذكر هنا بعضاً منها ـ ولنا في رسالة مفردة* عشرة وجوه ـ:

الوجه الأول: أنّ مَنْ تأخر ظهوراً في سلسلةٍ مترتبةٍ منتظمة فهو أقرب وأوسع دائرة؛ لقربه بالمراتب، واعتبر بالنفس المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية، وكلّما بعدت الدرجة أو قربت كثر تفاوتها، وفي كلٍّ درجات متفاوتة. والأخير فيه ما في السابق وزيادة، كما هو محسوس من تلك المراتب المترتبة السابقة، فهو أقرب إلىٰ الوحدة؛ لكون مزاجه أعدل الأمزجة، وأقوىٰ نفساً وجامعيّة من السابق، فيكون أوسع دائرة.

فهو أوّل ذاتاً وشرفاً وصفة، وإلّا كان الأفضل من فاضل طينة المفضول، فلا يكون الأكمل أكمل، والأنقص أنقص، ولا ينافي ذلك غلبة بعض الصفات في السابق علىٰ المتأخر، لأنها من غلبة المقام، فهي في الأخير مع غيرها باستقامةٍ أعلىٰ، وهذا هو

---

(١) «الكافي» ج١، ص٢٦٥، باب التفويض إلىٰ رسول الله ﷺ وإلىٰ الأئمة عليهم السلام، وسيأتي في «هدي العقول» ج٨.

(٢) «الكافي» ج١، ص٢٦٠، باب أن الأئمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون.. وسيأتي أيضاً في «هدي العقول» ج٨.

(٣) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦١، نقله بالمعنىٰ.

(٤) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٧، وفيه: (أنا بابيها)، وفي «إلزام الناصب» ص٢٤٥: «أنا بانيها».

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٦، صححناه علىٰ المصدر.

(*) للمؤلف رحمه الله رسالة بعنوان: «فضل الرسول محمد ﷺ علىٰ سائر الأنبياء والأوصياء» وقد صححنا بعض الألفاظ الآتية علىٰ المصدر.

المقتضي للتفضيل، كما أنّ التقدّم الحسّي له مزيّة به، ولكن غير ضائر؛ لأنه عرضيّ زماني.

فاستبان أنّ محمّداً ﷺ أقرب منهم للوحدة، وأقواهم فعلاً وتأثراً من العلّة، وأوسعهم جامعيّة، وظاهرٌ أنّ هذا أساس التفضيل، ويتغير[1] ما يجري في الخليفة.

الوجه الثاني: إنّ الأخير هو غاية القصد والمرام، إذ هي المتأخرة ظهوراً، فلزم كونها سابقة ذاتاً؛ ولذا تسمع أهل النظر يقولون: هي آخر العمل أوّل الفكر، ولكن لا فكر هنا، بل أولية إيجاد، والغاية: ما لأجلها الشيء، فهي الواسطة والغاية، ولا شكّ أنّها صفوة الوجود فهي مستجمعة للكمال، والخليفة داخل في الغاية، كيف وهو من أطوارها والظاهر بغيبها والمتمّم لغائيتها، ولاكذا السابق الذي هو كمقدمة النتيجة.

ولا يُتوهّم أنّه أفضل من محمّد ﷺ، وإلّا لم يكن غاية وأوّلاً، فهو أوّل وخلفاؤه بعده، ثمّ الأنبياء عليهم السلام، ثم غيرهم علىٰ مراتبهم، فخليفة كلّ نبي لا يسبق ذلك النبي، لما عرفت في الأول. نعم يسبق من سبقه ذلك النبي.

الوجه الثالث: ممّا برهن عليه كون هذا النظام أكمل النظامات، وكماله إنّما يكون بالنبوّات بديهة، ولابدّ من رجوعها لنبوّة جامعة وخلافة، بل لا يكون خليفتها إلّا كذلك، فلابدّ من التفضيل.

الوجه الرابع: الإنسان متفاوت، كما في الأجناس، بل هو أشدّ، والسافل لاينال إلّا بالعالي وهكذا، فلابدّ من واسطة لا أقرب منها للأول، وبديهة أنّه لازم كونه خليفة الثاني.

الوجه الخامس: العالم متطابق عقلاً ونقلاً، فكل سافل عكس العالي، وهو ظاهره وأرضه وذلك [غيبه][2]، ولا غنىٰ للظاهر فعلاً وحركةً وقواماً عن الباطن، وكذا العكس، ولكن الجهة مختلفة، فلابدّ أن يكون في العقول عقل جامع رئيس علىٰ جميع من سواه، وكذا في النفوس. فلابدّ من مظهر حسّي لذلك العقل الكلي، إن لم نقل هو حقيقته، ولسعته لا يكون إلّا أخيراً، وكذا مادّته، وإلّا لم تحصل المعاكسة، وارتباط كلّ رتبة بما يقابلها، كما هو ظاهر لمن تأمّل آيات الآفاق. فلو رتّبت أجساماً صعوداً، وأشرقت عليها

---

(١) في المصدر: «وبتغيير».

(٢) في النسختين: «عينه».

الشمس، فالأعلىٰ يظهر ظلّه أسفل من النازلين وهكذا، ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ ﴾[(١)].

فإذن ما سواه كالشروط والمقدمات لظهوره الحسّي فلا تتأخّر، وإلّا لم يحصل الارتباط، ولكون خلفائه أقرب له معنىً فحكمه حكمهم وبالعكس.

وإن أحببت الوقوف علىٰ باقي الوجوه فعليك بالرسالة، وناهيك دلالة كالشمس: أنّ القرآن الجامع لكلّ شيء ـ الذي لا أشرف منه في الكتب ـ كتابه.

فانصرح أنّه أفضل الكلّ، وأنّه لازم من تفضيل محمد ﷺ علىٰ الكلّ، الذي لا خلاف فيه، لأنه الواسطة الكلية ومعلّم الكلّ في الكلّ، فساوىٰ الكلّي في الاحتياج إليه والتلقّي منه. ولا شكّ أنّ كلّ من هو أقرب فأخذه وتلقّيه منه أشدّ، وآله أشدّ وأقوىٰ، إذ أوصياء كلّ نبيّ أقرب له، وهم في نهاية الاستعداد، ولا حجاب بينهما، وهو في نهاية الفعلية والإقبال لمن قابله، فما ينعكس منه علىٰ مراتبهم أشدّ وأقوىٰ من الباقي، فهم وسائط لهم، واحتجابهم عن الرسالة ظاهراً غير موجب لتفضيل. كيف ولا احتجاب لهم علىٰ معنىٰ النبّوة؟ وكذا الارتباطين لهم لا لسائر الأنبياء، فليجب أن يُتفطّن للتابع للنبي، هل النبيّ ﷺ أفضل الكل أم لا؟

وممّن صرّح من علمائهم بتفضيلهم علىٰ أولي العزم ابن عربي في الفصّ العُزيري والفصّ النفثي[(٢)]، فقول الجارودية بالشكّ والتسوية بينه وبين من سبق أو الترجيح، وقطعوا [بتفضيل][(٣)] الأنبياء كلّهم عليه، وقول بعض[(٤)]: إنّ أنبياء أولي العزم أفضل منه، بظاهر من الفريقين والعقل، كيف وقد روىٰ غير واحد منهم أنّ عيسىٰ عليه السلام ينزل آخر الزمان ويصلّي وراء المهدي عليه السلام[(٥)]، والمهدي أحد خلفائه، وعليّ عليه السلام أفضل منه.

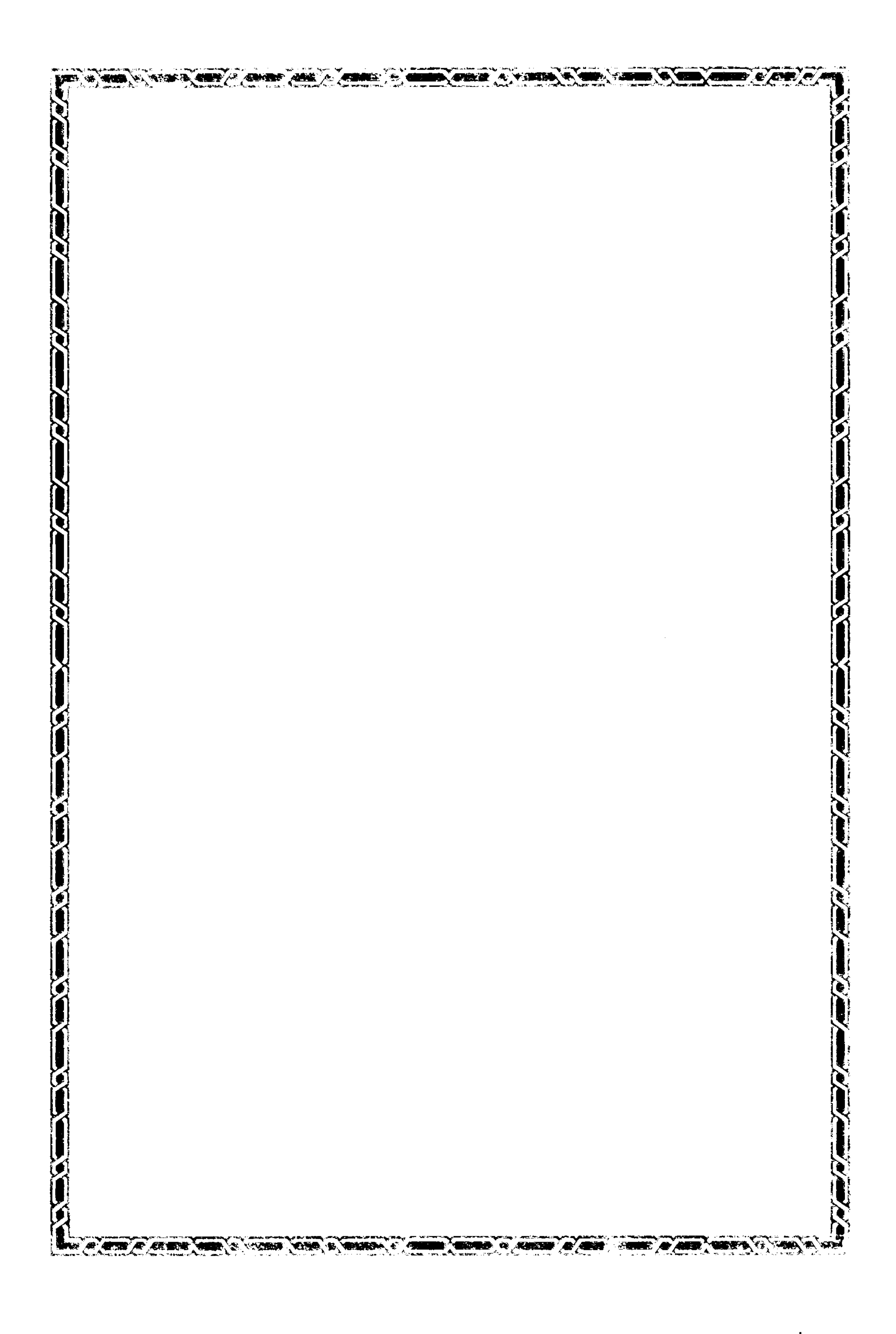
❋ ❋ ❋

---

(١) «الزمر» الآية: ٢١؛ «ق» الآية: ٣٧.
(٢) «فصوص الحكم» ص٥٨ – ٦٨، ١٩٥.
(٣) في النسختين: «علىٰ تفضيل».
(٤)
(٥) انظر: «البيان في أخبار صاحب الزمان» ضمن «كفاية الطالب» ص٤٩٧ – ٥٠٠؛ «كنز العمّال» ج١٤، ص٢٦٦، ح٣٨٦٧٣.

الباب السابع

النسبة



أضواء حول الباب

هذا الباب السابع من كتاب التوحيد، وأحاديثه أربعة.

قال الملّا في عنوان الباب: «أي باب نفي النسب عنه تعالىٰ، وبهذا المعنىٰ يقال لسورة التوحيد: سورة النسبة»[1].

أقول: بل ظاهر السورة والأحاديث أنّه لبيان النسبة بينه وخلقه، والصورة المعروفة بأنّها لا بمماثلة ولا مشابهة ـ هذا بحسب الاختصار ـ ويدخل فيها نفي النسب، لا أنّ المراد منه ذلك. وترجع هذه النسبة لخلقه.

والنِسْبة ـ بكسر النون وسكون السين ـ مصدر «نَسَبَ» كـ«ضَرَبَ»، والمراد بها هنا: البيان والتميّز، بحيث يكون معروفاً مميّزاً، فإنّ ما لا يعرف بوجه أصلاً عدمٌ لا حقيقة له، وما هو متحقّق فلابدّ له من نسبة يتميّز بها ـ إمّا بجنس أو أجناس أو فصل ـ وتمييز يوجب تعيين الذات، تعيين إحاطة أو دلالة، والأوّل منتفٍ في الواجب، فتعيّن الثاني.

ومنه يعرف بطلان ما يذكره مَنْ [عبد] سوىٰ الحقّ من عبدة الأصنام، وكلّ معبود من دون الله، وكذا أهل التصوّف وأتباعهم في صفات الله، وما ينسبونه له تعالىٰ في ذاته وصفاته وأفعاله، فليس الواجب كذلك، ولا هذه نسبة ولا نُسبت له ويعرف بها، كما سيأتي بيانه في أحاديث الباب، وسورةِ التوحيد التي هي أُمّ الباب، فإنها مشتملة علىٰ الصفة المطلوب معرفتها من الخلق، وهي ما ظهر للخلق بهم لهم، وهي نسبته لخلقه وبالعكس،

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٠٣.

وهي نفس الصورة الفطرية ـ صورة التوحيد ـ الحادثة الدالّة، وهي المشرقة من صبح الأزل، ومن عرفها ـ كما سيأتي ـ وعرف ما قاله الملّا وأتباعه ـ من ثبوت الرابطة والأعيان القديمة، والمفهوم العام الشامل ـ لا يخفىٰ عليه أنّها خلاف ما قاله الإمام عليه السلام وبيّنه في الأحاديث الآتية وغيرها، فتدبّر.

ولا خفاء في أنّ ظهور الله بفعله ومفعوله، بحقيقته وصفته وفعله، وإلّا لم يكن الأثر أثراً، فلا يُعدَم من شيء بوجه، بحيث لا ينكر، ويكون كالمشاهد المعروف، بما لا يكون بحد.

وهذا الباب لبيان ما يعرف به الله ويكون كالمشاهد، وفي بيان نسبته لخلقه بأنّها لا بالممازجة والمداخلة، ولا غير ذلك من النسب الحادثة والإضافة، بل بنسبة الصانعية والمصنوعية والقاهرية والمقهورية، فكلٌّ خلوٌّ من الآخر بغير انفصال، وسورة التوحيد مشتملة عليهما، بل هما متلازمان، وأُشير إلىٰ الثاني في الحديث الثاني.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يُجيبهم، ثم نزلت: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ إلىٰ آخرها﴾.

أقول: وفي التوحيد[1] مثله.

وهذه السورة تسمّىٰ «سورة النسبة»، لاشتمالها علىٰ تعريفه، تنزيهاً وإثباتاً.

وفي باب النوادر، من كتاب الصلاة في حديث طويل، وفيه بيان الصلاة والأذان، إلىٰ أن قال: (**ثمّ أوحىٰ الله عزّ وجلّ إليه: اقرأ يا محمد نسبة ربّك تبارك وتعالىٰ: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوَاً أَحَدٌ ﴾**[2]).

إلىٰ أن قال في الركعة الثانية: (**ثم أوحىٰ الله عزّ وجل إليه اقرأ بالحمد لله، فقرأها مثل ما قرأ أوّلاً، ثمّ أوحىٰ الله عزّ وجلّ إليه: اقرأ ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ ﴾**[3] **فإنّها نسبتك ونسبة أهل بيتك إلىٰ يوم**

---

(١) «التوحيد» ص٩٣، ح٨. (٢) «الإخلاص» الآية: ١ ـ ٤.

(٣) «القدر» الآية: ١.

القيامة)... الحديث[١].

فهذه نسبتهم، لاشتمالها علىٰ بيان الوحي وتجدّده الموجب لتحقّق قائل[٢] له لا ينقطع، إلىٰ باقي الصفات. وهذه نسبة الربّ، لاشتمالها علىٰ بيان صفاته الجماليّة والجلاليّة، والطريق الذي يُعرف به.

ويحتمل أنّ اليهود مرادهم بقولهم: انسب لنا ربّك، أي [نسبه][٣] لجعلهم له ولداً وصاحبة، وهذه السورة اشتملت علىٰ بطلان مذهبهم. ولبثه ثلاثاً لا عن جهل منه، كيف وقد عرفت أنّه قرأها في صلاته في المعراج، وعرف أنّها نسبة الله، وخوطب بها بعدُ؟ ولكن ليبيّن لهم أنّه لا ينطق عن الهوىٰ، ولا من قِبَل نفسه، بل عن الوحي، وليس الوقت وقت حاجة، فليس فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما عسىٰ أنْ يتوهّم، وستسمع ما اشتملت عليه هذه السورة من البيان والتعريف.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ فقال: نسبة الله إلىٰ خلقه﴾.

أقول: أي لوجهه وتعريفه لهم معرفته.

قوله: ﴿أحداً صمداً أزلياً [صمدياً] لا ظلّ له يمسكه، وهو يمسك الأشياء بأظلّتها﴾.

أقول: وظلّ الشيء: ما يدفع الضرر عنه وجهته العليا، وهو النفس، والأشياء المحسوسة يمسكها الله بواسطة الأظلة، وهي أرواحها وأسبابها الغيبية، ويمسك الكلّ بقدرته، كما ستسمع: (**يمسك الأشياء بعضها ببعض، ويُمسك الكلّ بقدرته**)[٤].

---

(١) «الكافي» ج٣، ص٤٨٥ - ٤٨٦، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) كذا في النسختين الخطيتين، ولعلّ الصحيح: «قابل» بدل «قائل».

(٣) في النسختين: «نسبة».

(٤) سيأتي في تتمة ح٢: (حامل الأشياء بقدرته)، وورد في: «التوحيد» ص٥٨، ح١٥: (وهو يمسك الأشياء

وفي الحديث: (السلطان ظل الله في الأرض)[1]؛ لأنّه يدفع الأذىٰ عن الناس، كما يدفع الظلّ حرّ الشمس، فهذا معنىٰ الظلّ الماسك الذي عليه العمد. وبعبارة أُخرىٰ ظلّ الشيء الماسك له: أصله، وهو مادّته وركنه المقوّم، والمادة في كل شيء بحسبه، مادياً أو مجرداً.

وفي الدعاء: (وباسمك الذي استقر في ظلّك، ولا يخرج عنك إلىٰ غيرك)[2]، والظلّ هنا نفس ذلك الشيء، وهو الاسم الأول الأعظم، فالله خلق المشيئة بنفسها، فالإيجاد لا حاجة له إلىٰ إيجاد آخر؛ لغنائه به عن غيره، لا لئلّا يلزم الدور أو التسلسل، كما قيل[3]، فالشكّ والجواب ليس من الدليل، وإنّما نشأ من المناقضة، فيبطلان لإبطال الباطل والمخالفة، فتأمل.

وقال الكاشاني في الوافي: «(لا ظلّ له يمسكه) أي لا جسم له، في حديث ابن عباس: (الكافر يسجد لغير الله، وظلّه يسجد لله) أي جسمه. وإنّما يقال للجسم: الظلّ؛ لأنّه عنه الظلّ، ولأنّه ظلّ للروح، لأنّه ظلماني والروح نوراني، وهو تابع له يتحرك بحركته النفسانية ويسكن بسكونه النفساني، (بأظلّتها) أي مع أجسامها وأشباحها»[4] انتهىٰ.

أقول: وستسمع في كتاب الحجّة: (عالم الأظلّة)، لا أن المراد به الظلّ العرضي الحسّي، فإنّه لا يمسك الأشياء، بل تمسكه، وهو تبعها، والمراد: أنّ الله لا افتقار له ولا ممسك له. ويحتمل أن يراد بالظل: عكس كلّ شيء، أي فاضل طينته، نوريّة كانت أو مادية، و«الباء» حينئذٍ بمعنىٰ «مع»، وقوله: (لا ظل) لبيان معنىٰ الصمد. وسيأتيك الكلام علىٰ الصمد أيضاً[5].

قوله: ﴿عارفٌ بالمجهول، معروف عند كلّ جاهل، فردانيّاً﴾.

= بأظلتها... وإنّه حامل الأشياء بقدرته)؛ وفي ص ٤٤٠، ح ١: (إلّا إنّ الخلق يمسك بعضه بعضاً.. والله عزّ وجلّ وتقدّس بقدرته يمسك ذلك كلّه).

(١) «شعب الإيمان» ج٦، ص١٧، ح ٧٣٧٣؛ «كنز العمّال» ج٦، ص٤، ح ١٤٥٨٠.

(٢) «مصباح المتهجد» ص٣٧٨، وفيه: (وأنا أسألك باسمك الذي أنشأته من كُلّك، فاستقر في غيبك أبداً، فلا يخرج منك إلىٰ شيء سواك)، ومثله في «جمال الأُسبوع» ص ١١٠، باختلاف يسير.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣٧٣.

(٤) «الوافي» الجلد ١، ص ٣٦٤.

(٥) انظر: «هدي العقول» ج٦، باب تأويل الصمد.

أقول: هذا ممّا ورد فيه إطلاق (عارف) عليه تعالىٰ، وغير خفي أنّ الدليل الدالّ عليه عامّ ظاهر عند كلّ أحد ـ المسلم والكافر ـ وإن كان الكافر جعله في المخلوق، فأخطأ تصوراً وتصديقاً.

وفي نهج البلاغة[1] وغيره أيضاً: (فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، علىٰ إقرار قلب ذي الجحود).

بيـان: ليس لهم قلب ولم يصلوه، لكن المراد به النفس، ويحتمله بالقوة. وهذا إقرار بحسب فطرتهم الوجودية، وإلّا لما أقرّوا حيناً وظهرت منهم بعض الأفعال والصفات الحسنة ـ ولو ظاهراً ـ بلا روح، ولما مالت نفوسهم إلىٰ الحسن واستقبحوا القبيح وإن فعلوا، ولهذا كان لهم تصوّر الحقّ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَحَدوا بِهَا وَاستَيقَنَتهَا أَنفُسُهُم ظُلماً وَعُلُوّاً﴾[2]، فهو عن تصوّر لا عن اعتقاد، بل هو علىٰ العناد والإنكار، ولولا بقاء أثر فيهم في الجملة ما علت عليهم الحجّة البالغة، قال الله تعالىٰ: ﴿قُل فَللّٰهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾[3] وعرفوا الحقّ وأنكروه، ويكون [العاصي] مضطرباً في عصيانه؛ لأنّها بميله واعوجاجه خلاف الفطرة. وبعض أهل الطفّ يسلب النساء، ويجرّ النطع من تحت زين العابدين عليه السلام، وهو يبكي، فقيل له: تبكي وأنت تسلبهم؟ ـ هذا باعوجاجه وكفره ـ فقال: لما نالكم[4].

هذا بمقتضىٰ فطرة وجوده التي عمل بخلاف مقتضاها، كلّه لتعلو الحجّة علىٰ الخلق، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذ هَدَاهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[5] ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم﴾... الآية[6] ﴿بَل لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفرِهِم﴾... الآية[7]، وغيرها كثير، فتأمّل.

قوله: ﴿ لا خلقه فيه ولا هو في خلقه ﴾.

أقول: بل (الله خُلوّ من خلقه وخلقه خُلوّ منه)، كما سمعت[8]، ومعلوم أنّ الحادث لا يسع

---

(١) «نهج البلاغة» الرقم: ٤٩، من كلام له عليه السلام.

(٢) «النمل» الآية: ١٤. (٣) «الأنعام» الآية: ١٤٩.

(٤) «أمالي الشيخ الصدوق» ص٢٢٨، ح٢؛ «بحار الأنوار» ج٤٥، ص٨٢، ح٩، بالمعنىٰ.

(٥) «التوبة» الآية: ١١٥. (٦) «فصّلت» الآية: ١٧.

(٧) «البقرة» الآية: ٨٨.

(٨) «هدي العقول» ج٣، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ح ٢ ـ ٥.

القديم إحاطة، ولا العكس.

نعم، في المخلوق التجلّي الفعلي والدلالة، لأنّه صفته وأثره، كما قال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ﴾...الآية[١]، وفي الخطب: (بها تجلّىٰ صانعها للعقول)[٢]... إلىٰ آخره، وفي أخرىٰ: (الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه)[٣].

وجميع التجلّيات ليست بمقتضية للإحاطة، بل وراء الذات، وما يحيط به وما به الظهور هو التجلّي به، فسبحان من احتجب بما ظهر. فصحّ: لا حجاب له، و[أنه][٤] يظهر في كل ذرّة من ذرّات السماوات والأرض.

فلا يصحّ أن يقال: إنّه حلّ في عيسىٰ عليه السلام أو في قلب بشر ـ كما زعمته النصارىٰ والحلولية[٥]. كيف وقد احتجب به أيضاً، فلا حلول؟ مع أنّ المعاجز ظهرت من كثير من الناس، كالأنبياء والأولياء. فإذن يلزمهم القول بأنّه حلّ في جميع هذه القلوب، بل نجد من بعض الدوابّ وطيور البرّ والبحر ما تعجز [...] العقول عنه، فصحّ أن يقال بحلوله فيهم.

فإن أرادوا بالحلول: التجلّي لا عن إحاطة، فلا اختصاص بعيسىٰ عليه السلام ولا بقلب عارف، بل عامّ حتّىٰ الذرّة، فظهر لكلّ بقدره وإحاطته، والله من ورائهم محيط.

قوله: ﴿ غير محسوس ولا مجسوس، لا تدركه الأبصار ﴾.

أقول: قد عرفت أنّ كلّ [غير] محسوس، وكذا كلّ [غير] مجسوس باليد، لا تدركه الأبصار الوهمية، فالله منزّه عن الإحاطة العقلية والحسية، وسيأتي بسط ذلك في باب نفي الرؤية[٦] إن شاء الله تعالىٰ.

قال محمد صادق في شرح هذا الحديث: «قوله عليه السلام: (نسبة الله إلىٰ خلقه) أي هذه السورة نسبة الله، أُنزلت إلىٰ خلقه».

أقول: عرفت معنىٰ النسبة أنّها تعريف، لا إحاطة ورابطة، والسورة تدلّ عليه،

---

(١) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في النسختين: «إن».

(٥) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٥٧.

(٦) انظر: الباب التاسع، الآتي في هذا المجلد.

وسيأتي بيانه.

قال: «ولله تعالىٰ اعتباران: اعتبار ذاته، ولا يعتبر معها شيء من المفهومات أصلاً، وإذا لم يعتبر فلا اسم له، ولا رسم له؛ لأنّ كلاً منهما مع اعتبار مفهوم معه، وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ﴾ إشارة إلىٰ الذات الصرفة، و﴿الله﴾ هو الذات مع اعتبار جميع الأسماء والصفات والكمالات كلّها».

أقول: لا يخفىٰ ـ علىٰ قوله: ملاحظة معه ـ أن لا شيء معه، ولا شيء مع الذات، لا نفياً ولا ثبوتاً.

قال: «واعتبارها خارج عن حقيقة الذات؛ لأنّ مفهومها إمكاني، والإمكاني ينافي الذات الواجبة، و(الأحد) هو الذات مع اعتبار مفهوم واحد، وهو الوجود الذي |هو| عين النور والعلم، فالأحَد يطلق علىٰ وجوده تعالىٰ من حيث إنّه وجود بلا شرط إفاضته علىٰ الأشياء. و﴿الله﴾ وجوده تعالىٰ بشرط إفاضته علىٰ الكل، و﴿الصَّمَدُ﴾ أيضاً اعتبار حضرة الوجود من حيث إنّ الكلّ محتاج إليه، فهو مثل لفظ ﴿الله﴾ يشمل جميع الأسماء والصفات، لكون معنىٰ ﴿الصَّمَدُ﴾ يؤول إلىٰ معنىٰ ﴿الله﴾؛ ولهذا حمل ﴿الصَّمَدُ﴾ علىٰ ﴿الله﴾ بقوله تعالىٰ: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾[1]، وحمل (الأحد) علىٰ ﴿الله﴾ بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[2] إشارة إلىٰ أن اعتبار الوجود ـ بلا شرط شيء من الأسماء والصفات ـ هو الوجود بشرط جميع الصفات، [والتفاوت في الاعتبار][3]، فقوله: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾ بمنزلة قوله: ﴿اللهُ أَحَدٌ﴾».

أقول: كلّه |خطأ|، والذات لا تختلف عليها هذه الاعتبارات، وما لها بذاتها هي عليه حال الخلق وقبل وبعد، بلا فرق. ولا مقارنة لها بصور أسماء ولا غيرها، فهو جعل صور الأسماء ـ باعتباره لها الثانوي ـ عين الذات ومستجنّة معه أزلاً كلوازم الذات، وهي قيود لها، وكلّه |خطأ| لا يجري فيها، فإن كان ففي فعله ومفعوله. و﴿أَحَدٌ﴾، خبرٌ بعد خبر، أو بعد بدل أو نعت.

وعلىٰ قوله لا يلزم ما يقول، وهم يجعلون ماذكروه تجلّيات للذات نفسها في مرايا صور الأسماء والممكنات، وهي أمور اعتبارية، وليس تحققٌ إلّا لحقيقة الله، وسيأتي

---

(١) «الاخلاص» الآية: ٢. (٢) «الإخلاص» الآية: ١.

(٣) الزيادة من «ب».

صريح هذا من قوله.

قال: «(لا ظلّ له يمسكه) إذ لا حامي لله، ولا معين له يدفع عنه الضرّ، كدفع الظلّ حرارة الشمس عن المستظلّ به، بل به هو يدفعه عن غيره، أو الظلّ عبارة عن معلوله، أي لا معلول يمسكه ويقيمه، بل هو تعالىٰ مقيم المعلولات كلّها».

أقول: الأول معنىً ظاهري وعرفته وحقيقته، والثاني باطل، فإنّ الله ليس بذاته مقيم الأشياء وركنها، فمراده ذلك؛ لقوله بوحدة الوجود، وسيأتي.

ثمّ وإذا كان من الخلق كذلك، ويتجلّىٰ بذاته فيهم ـ كما سبق منه، فهو حقيقتهم ـ كانوا له عمداً مقيماً ظهوراً، ولرؤية ذاته فيهم وبهم، فيكون له ظلّ بوجه، علىٰ زعمه الباطل.

قال: «ثم قد علمت أنّ العلم والمعرفة عين الوجود، لما استدلّوا عليه، والماهيات ـ باعتبار عدميّتها ـ مجهولة، فإنّ الله تعالىٰ يوجد الماهيّات، فهو تعالىٰ (عارف بالمجهول).

وأيضاً قد علمت أنّ ما سوىٰ الله هو الوجود مع التعيّنات، والتعيّنات أمور عدميّة موجودة باقترانها بالوجود لا بالذات، وكذا الماهيّات، والفرق بين الماهيات والتعيّنات هو أن التعيّنات أنحاء القبضيّات والبسطيّات للوجود التشكيكي، والماهيّات أمور عقلية ـ عند الأقدمين ـ تنتزع من أنحاء القبضيّات والبسطيّات.

فالممكن ـ الذي هو عبارة عن الوجود والتعيّنات ـ غير الوجود، لما مرّ من أنّ الشيء مع غيره غير الشيء، فالممكنات غير الوجود. وثبت في موضعه أنّ الوجود موجود بذاته والتعيّنات موجودة بالعرض، فالممكن الذي هو الوجود مع تعيّنٍ ما هو غير موجود بالذات، بل هو موجود بغيره، باعتبار جزئه في المفهوم، والجزء من حيث هو جزء غير الكلّ، ثمّ الوجود عين العلم والمعرفة، والله تعالىٰ عين الوجود، فالعالم بالذات هو الله تعالىٰ، والممكنات غير الوجود، فهي غير العالم، وغير العالم جاهل».

أقول: كلّه [ـ] لا حقّ فيه، ومفاسده لا تحصىٰ، فأمّا كون العلم عين المعرفة فبوجهٍ وعلىٰ قولٍ، وليس هنا موضع البيان، وهو عين الوجود في الواجب ـ لأنّه تعالىٰ عالم إذ لا معلوم، لا محقّق ولا مقدّر ـ وزائد علىٰ الوجود في الممكن، في الاعتبار المطابق للمصدوق، لا الاعتبار الوهمي. ولم يفرّق هنا، لأنّه قائل بوحدة الوجود، وأنّ الممكن هو الله مع التعيّن الإمكاني وهو اعتباري، وكذا الماهيات أمور عقلية منتزعة، وغير مجعولة، فهي شيء قديم مع الله أو مستجنة فيه، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

وإذا كان كذلك فمعلوميّتها له مجاز، بل لا يحيط بها، إلّا أن يجعلها مخفّة فيه، وفيه حيّز، فانظر إلىٰ |خبطهم| في التوحيد.

بل المراد بالمجهول: غير المذكور في رتبة كونية، فهو يعلمه حال جهل غيره له، وعلمه به قبل وبعد وحال وجوده واحد، ولم يفده خلقه الخلق علماً بهم، ولا تختلف عليه الأحوال، ولا له حاجة بخلقه الخلق، وكذا غير المذكور في الكون يعلمه في الإمكان، وأنْ لو كان كيف كان يكون في مقام وجوده وحدود إمكانه، وإذن كان ليس إلّا [...] بين الإمكان والكون، فتأمّل.

وأمّا المعدوم ـ حتّىٰ إمكاناً ـ فهو لا شيء محض، ولا يعلمه الله، قال تعالىٰ: ﴿أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعلَمُ في السَّمٰوَاتِ﴾ الآية[١]، كشريك الباري، وقولهم هنا.

فقوله: «ما سوىٰ الله» .. إلىٰ آخره، مع جعله الوجود وجود الله، يكون الممكن الله مع هذا التعيّن الاعتباري العدمي، فهو حقّ خالص وعدم خالص، وحينئذٍ الجعل والخلق والتعدّد ظاهراً، لا في نفس الأمر، ويرجع الخلق إلىٰ ظهور الذات بشؤونها في التعيّنات، وهي وشؤونه ذاته، فهذا معنىٰ قول أهل التصوّف: «أنا الله من غير أنا»[٢]، وما مثّلوا به من البحر وأمواجه والماء وجموده[٣]، سبحانه وتعالىٰ عمّا يشركون.

ولزمه مقارنته للماهيات والممكنات، وهو التزمه بحسب ظهوره وسيصرّح به، وانظر في بيانه أنّه معروف عند الكلّ، لأنّه وجود الكلّ، وسارٍ منبسط في الكلّ، محيط به ذاتاً، وجعل الممكن هو الوجود الواجبي مع التعيّن الاعتباري، بانبساطه ظهوراً. فهذا تعمّقه الذي أوصله إلىٰ |الخطأ| [ـ] نعوذ بالله منه، وفيما حصل كفاية، وإلّا فمفاسده لا تحصىٰ.

قال: «واستدلّوا علىٰ أنّ كل ممكن يعرف الله معرفة إجمالية، باعتبار ارتباطه بالوجود، لكون الوجود سارياً فيه، ولكونه مظهراً للوجود، لما علمت أنّ الله تعالىٰ محيط بها، والممكن هو الوجود مع التعيّن، والتعيّن مرتبة الوجود، وقد علمت أنّ المراتب بذات الوجود، لا بأمر خارج عن الذات، مثل جَزر البحر ومدّه، فإنّ كلّاً من الجزر والمدّ يحصل بذات البحر، لا من أمر خارج عن البحر، فتعيّن |أن| كلّ شيء من وجه عين الوجود

---

(١) «يونس» الآية: ١٨.

(٢) نسبها صاحب «جوامع الكلم» طبعة حجرية، في «الرسالة الرشتية» ص ٦٩ إلىٰ ابن عربي بلفظ: «أنا الله بلا أنا».

(٣) انظر: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص ١٦١.

الساري، وكلّ وجود مع تعيّنٍ عين كلّ مخلوق، وعلم كلّ واحد بذاته ضروري إجمالاً، فكلّ ممكن يعرف الله تعالىٰ إجمالاً، فتدبّر.

فعُلِم من هذا أنّ معرفة الله تعالىٰ [فطرية][(١)] للعباد إجمالاً، فإنّ المخلوقات لا تكون خالقاً، ولا الممكن واجباً، فالوجود عين العلم، فالممكنات غير عالمة، وغير العالم جاهل، والعالم بلا جهل هو الله تعالىٰ، فهو (معروف عند كل جاهل)، أي موجود عند كل معدوم، وهو المخلوق لعدم جزء ماهيّته، وهو التعيّن».

أقول: [ـ] هذا القول لا يحتاج إلىٰ تدبّر. بل ظاهر، نعوذ بالله منه ومن اعتقاده. وإذا كان هذا توحيده وقوله في الممكن، وفي المعرفة الفطرية وما يتفرّع عليها، فامش به في الصفات والأفعال والحشر والغاية، تجد الدين به ينمحق ويفسد، ولقد أطال في كلامه وكرّره، وهو بأول كلامه معروف ويلزمه وحدة [الموجود][(٢)]، وما قاله أهل التصوّف في الوجود وما فرّعوا عليه لا يزيد علىٰ هذا القول، سبحانه عمّا يقوله الضالون والمشبّهون ومحرّفو الكتاب والسنة بأهوائهم، ونظموه في أشعارهم، وأظهروه في نثر كلامهم.

قال: «ثمّ الله فرد واحد، بدليل أدلة التوحيد، (لا خلقه فيه ولا هو في خلقه)، لأنّ الشيء إن كان في شيء يقتضي أن يكون لكلّ من الظرف والمظروف [وجودٌ][(٣)] مغايرٌ لوجود الآخر، وها هنا ليس كذلك، لأنّ الخلق مركّب من الوجود والعدم، الذي هو موجود بهذا الوجود، فالوجود مع العدم غير الوجود، لأنّ الشيء مع غيره غير الشيء، وغير الوجود عدم؛ لعدم الواسطة بينهما، فليس الممكن ظرفاً للوجود، ولا الوجود ظرفاً للممكن».

أقول: كيف تقول: «أحد فرد» وتقول: «إنّه كلّ الوجود، وظهر بالتعيّنات، وهي هو، فهي قيود فيه، فالممكن هو مع التعيّن»؟ فإنه يوجب قيام الحدود والكثرة فيه، فإنّ الواحد الأحد لا يكون عين الكثرة بجهة واحدة بلا منافاة بديهةً، وبها تحصل الكثرة واختلاف الجهة.

وملخّص كلامه أنّه إذا كان الواجب كل الوجود، فكلّ وجود وجوده، والخلق اعتباري وعدم، والممكن منهما حصل.

لا يقال: هو في العدم، ولا العكس، ولا يقال للشيء: هو في نفسه ظرف ومظروف، فهذا ظاهر كلامه، وبطلانه [ـ] بديهي، سبق التنبيه عليه من [وجوه][(٤)].

---

(١) في النسختين: «فطري».

(٢) في «أ»: «الوجود».

(٣) في النسختين: «موجودا».

(٤) في النسختين: «وجوده».

قال: «وقال عليه السلام: (غير محسوس)، لأنّ المحسوس محاط، ولا يحاط بالله، ولأنّه في جهة، ومحاط بالزمان والمكان، والله أجلّ منهما، (ولا مجسوس)، لأنّه محاط، ولا يحاط به، و(لا تدركه الأبصار)».

أقول: حذفنا هنا بعض ألفاظه، وإذا نفيت عنه هذه الصفات، كيف تقول فيه ما سبق؟ وهو يوجب نفيها عنه، وإثباتها له ـ ولو بحسب ظهوره الإحاطي ـ يبطل أزلَه وتوحيدَه وعدمَ قيام الحوادث به.

قال: «قريب منها، ومع قربه بعيد عن الأشياء، لأنّ الأشياء معدومات في موجوديّتها، لأنّها ممكنات، والإمكان ينتزع من ذواتها، وثبت أنّ كلّ مُنتزَع من الشيء بلا واسطة أمرٍ فهو عينه، والإمكان عينها، والإمكان معنىً عدمي، فالأشياء كلّها عدميّة، والله تعالىٰ عين الوجود، فبعيد عن الأشياء».

أقول: ليس معنىٰ قربه وبعده ذلك، لكنه فرّعه علىٰ أصله السابق الساقط عن الحقّ، فقربه بالظهور والقيّومية الفعلية والإمداد، وبقاؤها بإبقائه، وبعيد بذاته، لم يتحوّل ولم يوصف بصفة إمكان حتّىٰ عرضاً، وليس الإمكان اعتبارياً، فهو قريب بعيد، قريب في بعده بما بعد في قربه من جهة واحدة، فهو لا قريب ولا بعيد، وقريب بعيد من جهة واحدة؛ في الاجتماع والارتفاع، بخلاف الممكن، فلا يكون كذلك، ورجوع هذه الصفة لصفة الفعل، هذا الحقّ، وما قاله |خطأ|.

قال: «(وعُصيَ ... وأُطيعَ)، لأنّ أنحاء العصيان والطاعة ناشئة عن أنحاء مراتب القبضيّات والبسطيّات».

أقول: قد صرّح قبلُ أنّ المراتب بالوجود ـ وهو الله ـ فترجع الطاعة والمعصية إلىٰ حدود شؤون الذات بذاتها، أو بجهة التعيّن والماهيّة، وهذا يبطل الشريعة. ومن قال بما سبق في ذات الله قال بهذا في التكاليف ونظائره، في أحوال المبدأ والمعاد.

قال: «و(لا تحويه أرضه)، لأنّه لا يُحاط بشيء، و(لا تقلّه سماؤه)، أي تحتمله.

وبيان سرّ هذه الكلمة الشريفة: أنّ الوجود كان أولاً مطلقاً عن الإطلاق والتقييد، ثم أضيف إليه تعيّن عقلي بأنحائها، ثم أضيف إليه تعيّن نفسي، بأنواعها وأصنافها وأشخاصها، ثمّ التعيّن الجسماني، بسائطها ومركّباتها، إلىٰ أن انتهىٰ إلىٰ الانسان.

وكلّ ما قبل الإنسان من الممكنات محروم عن التعيّن الكلّي بما تحته، ظهوراً وعياناً،

فكلّ ما قبل الإنسان من الموجودات الممكنة ناقص في تمام التعيّنات، والإنسان لما كان آخر الموجودات، وفي صف التعالي منها، وكلّ سابق موجود في اللاحق مع إضافة تعيّن في اللاحق، فالإنسان جامع لجميع الموجودات وكمالاتها إجمالاً، وخواصّهم جامع لجميع الموجودات وكمالاتها ـ أيضاً ـ إجمالاً، إلّا إنّهم متىٰ شاؤوا يظهروا تفصيلاً، وهذه الجامعيّة مختصة بالإنسان وليس فيما دونه.

فكان الإنسان مثل الله تعالىٰ في اتصافه بجميع الصفات والكمالات، ومظهر الله ـ الذي هو الذات ـ مع جميع الصفات والكمالات، فحامل ظهور الله هو الإنسان، فلا تحمله السماء ولا الأرض ـ الذي غير الإنسان ـ ولا فوق السماء من الممكنات، من عالم النفوس والعقل، فحال جميع الصفات والكمالات في أول الوجود هو الله الواحد الأحد ﴿لَم يَلِد وَلَم يُولَد * وَلَم يَكُن لَهُ كُفُوَاً أَحَدٌ﴾، وفي آخر الوجود هو حضرة الإنسان، فإنّه نشأة أتمّ النشئات، واسم الله أعظم الأشياء وصفات الله الحسنىٰ، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله.

وهو تعالىٰ (حامل الأشياء) بوجوده، الذي هو عين القدرة، لأنّه تعالىٰ محيط بها بوجوده وحاضر عندها بعلمه الحضوري، والأشياء كلّها قائمة به تعالىٰ، وهو تعالىٰ حاملها ﴿إنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأرضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زالَتَا إنْ أَمسَكَهُمَا مِن أَحَدٍ مِن بَعدِهِ﴾[1]، وهو قاهر علىٰ عباده، والأزلي: ما يكون غير مسبوق بشيءٍ، وليس شيء سابقاً عليه».

أقول: [خطؤه] ظاهر لا يحصىٰ ممّا سبق، وكلّه مفرع علىٰ ما أصّله ممّا سبق.

وبيان بطلان ما أراده هنا [أن] نقول: إنّ الله لا يحويه شيء مطلقاً وكلّ شيء، أرض وسماء هذا ذاتاً، وبالتجلي الفعلي يحويه الإنسان الكامل، وهو محمد ﷺ وآله ﷺ علىٰ ترتيبهم، ولم يحوِ غيرهم ما حووه ولا يصل له، وتجلّىٰ لغيرهم بهم.

وليس الترتيب كما رتّب، فإنّه إذا كان الانسان الغاية لابدّ أن يكون بدءاً أيضاً في قوس الإقبال، وجامعاً للعوالم، لأن الله ـ كرماً وجوداً ـ عمل بمقتضىٰ المسببات، فتعدّدت العوالم، والإنسان جامع.

فأول ما خلق صورة الإنسان التامة، الدالة العارفة المعرّفة، وهي نفس الصفة الدالّة والخطاب الشفاهي، وهي حقيقة الحقائق وأصل الكتب، ثم نزل لإبراز ما أودع فيه من

---

(١) «فاطر» الآية: ٤١.

المراتب إلىٰ مرتبة الأفعال، ثم الصفات والأسماء والأدلة والمعاني والعقول والروح والنفوس، ثم الأمثال والطبيعة والهيولىٰ والمواد وعالم الصور والأشباح والمثال، ومحدّد الجهات ومقعّره والكرسي والبروج والمنازل والشمس، ومنها إلىٰ زحل والقمر، وهكذا في باقي المتحيزة، ثم العناصر إلىٰ التراب. وأجملنا بعض المراتب في العدّ استعجالاً.

وهي محفوظة فيه نزولاً فأخذ صاعداً، فأوله الجماد، وهي مجتمعة فيه غير متمايزة، ثمّ النبات بحركات الأفلاك وأشعة الكواكب، فظهرت فيها العناصر، ثمّ الحيوان، فظهر سرّ الحياة، وظهر سرّ الكواكب والنيّرين بمعونة الحرارة الغريزية والمدبّرات والملائكة، فخرجت عاقلة وجهلت أصلها؛ لِما لحقها، فكلّفها بما يوصلها لمقامها الأوّلي وطورهم الأصلي، وما خلق لأجله في دار الدنيا، وليخلصوا ممّا لحقهم في أجسادهم وأجسامهم وأرواحهم ونفوسهم وعقولهم، ورسخ في ذرات وجودهم، ويكشف بذلك الغطاء، فيعرف كلٌّ نفسَه بالتكليف؛ إمّا في الجنة أو النار.

ولا يتمّ ذلك إلّا بالموت وبعود الجسد إلىٰ أصله، والروح في البرزخ، حتّىٰ ينضج، ويصعق كلّ شيء بنفخ الصور، فيصعق كل شيء إلّا الأربعة عشر، إذ لا لطخ فيهم، وبعد أربعمائة سنة ينزل من تحت العرش من بحر اسمه (صاد ونون) [المزن]، والمزن: ماء يشبه المني، فتحيا به الأجساد، وتعاد فيها الأرواح بعد صفائها وصلوحها للجنة بالنفخ الثاني.

وبهذا يحشر الملهوّ عنه، الذي لا برزخ له أيضاً، فيعاد الكلّ في أجساد الدنيا بألطف ممّا هنا. وهكذا في مراتب الجنان بطور أعلىٰ، إلىٰ ما لا نهاية في الجود والعطاء والتجلّيات، ولا يصل لذات الله، ولا إلىٰ نهاية، ولا يخرج عن الإمكان ممكن مطلقاً، لأنّ بدأه منه وانتهاءه إلىٰ مثله، كما قال علي[1] عليه السلام، فلا تكون حقيقته حقيقة الله، ولا يكون اعتبارياً كما زعموه.

هكذا بيان قوسي البدء والعود في الإنسان، إجمالاً واختصاراً، لا كما زخرفه وسطّره [بخطئه] وضلال شيخه وأهل التصوّف والعناد، فذرهم وما يفترون. والله يمسك الكلّ بقدرته الفعلية والإحاطة الظهورية، لا الذاتية، وسبق بيانه ويأتي. وفسّر الآية برأيه، تفريعاً

(١) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله) في الخطبة اليتيمة. انظر: «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

على قاعدته المجتثّة السابقة، وكذا في معنى حمله للأشياء.

وفيما ذكرنا كفاية لمن أنصف وعقل وتأمّل في كلام أهل العلم والحكمة عليهم السلام، وعرفه وميّز غيره به. ولنعرض عن باقي كلامه لخفّة ميزانه، وبيان أصله كافٍ. فاعرف الرجال بالحق لا الحقّ بهم، ولا تقل: كاشاني أو شيرازي ، فإنّي أقول لك: محمّد وعليّ وأبناؤه عليهم السلام، وما بعد الحقّ إلّا الضلال.

تنبيه: عرف من قوله عليه السلام: (**لا خلقه فيه ولا هو في خلقه**) المباينة بينهما، لكن مباينة صفة، كالمستنير والشعاع، لا مباينة عزلة، وإلّا قامت فيه الأعراض، وكان له مقابل، فهو كذلك، ولم يكن جميع ما سواه خلقه.

وأبطل أيضاً القول بوحدة الوجود، وأصحاب الحلول والاتّحاد، وأنّه تجلّى بذاته في خلقه؛ فيلزمهم كونه في خلقه، وإنّما ظهر بالصفة الدالّة عليه بهم لهم.

وأبطل أيضاً بقوله: (لا خلقه فيه) [مذهب] القائلين بثبوت الأعيان أزلاً، وأنّ المعلومات صور علمية ثابتة أزلاً، وأنّ الكلّ ثابت عنده في أزله، أو الأشياء مستجنة في ذاته ومندمجة كالشجرة في النواة أو اللازم والملزوم، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، أو هنا رابطة بينه وخلقه... إلى غير هذه المذاهب الباطلة المضلّة لأهل التصوف[1] والملّا الشيرازي ومن تبعه. وكلّها ترجع لوحدة الوجود والرابطة بينهما، سبحانه وتعالى عن ذلك ببداهة العقل والنقل، لوجوب تنزيهه [عن][2] الاقتران والشركة والتمايز والانفعال، وغيرها من أدلة الحدوث، وتعالى أن يتّحد بغيره، أو يحل فيه، وبالعكس، أو يتصل بآخر أو يكون حقيقته، فالماهية وصفاتها حدود قائمة به.

وماستسمع من نسبة القرب له والبعد للأشياء، وكذا الدخول والخروج في قولهم عليهم السلام: (داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء)[3]

---

(١) انظر: «الفتوحات المكية» ج ٢، ص ٥٥، ٣٠٩ وما بعدها؛ ج ٣، ص ٤٦؛ «أسرار الآيات» ص ٥٨ ومابعدها؛ «مصباح الأنس» ص ٢٢٠، ص ٢٥٦، ٢٥٧؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص ٦١؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) في النسختين: «من».

(٣) «هدي العقول» ج ٣، باب أنه لايعرف إلّا به، ح ٢، وفي: «الكافي» ج ١، ص ٨٦، ح ٢، صححناه على المصدر.

وقوله: ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُّحِيطاً﴾[(١)] وأمثالها، فليس كما قال الملّا الشيرازي وأشباهه، بل بالدخول والإحاطة القيّوميّة والفعليّة، والظهور الفعلي لا الذاتي، وأصله الدلالة الفعليّة، ولم يرفع مدده ويقطعه عنه. وانظر في نفسك، والمرآة تدلّك عليه، كما مثّل الرضا[(٢)] عليه السلام لعمران الصابي، ولهذا عمّت دلالته الأشياء، فلا يفقدها شيء.

ولمّا لم يهتدوا للحقّ [ـ] حكموا علىٰ الذات بها، وقالوا: هو الله، وأثبتوا الرابطة، وهي لفعله، والله أوجده بنفسه، وتأمّل في المثال، وسيأتي بيانه.

قوله: ﴿ علا فَقَرُبَ ، ودنا فبعُدَ ﴾.

أقول: لمّا عرّف الإمام عليه السلام أوّلاً أنّه تعالىٰ أحد صمد، لاظلّ له، وليس لخلقه نسبة له، ولا بالعكس، فهو خلوّ من خلقه، وبالعكس، فجميع خلقه مضمحلّ معدوم دون مرتبته، ولا اعتبار له معه بوجه، أراد أن يبيّن هنا وينبّه علىٰ أنّ الأشياء ترتيبها ونسبة بعضها إلىٰ بعض، بالقرب والبعد والتقديم والتأخير والسافل والعالي، إنّما هو بنسبة بعضها لبعض، لا بالنسبة له تعالىٰ، فنسبتها له نسبة واحدة.

وهذه النسبة بعد خلقه الخلق، وترجع لفعله، فله قبليّة وبعديّة لا كقبليّة الممكنات، وكذا علوّه وقربه ليس باختلاف الجهة، ولا بعلوّ يقابل الدنوّ، كما في صفة المخلوقين بذلك، فنسبة الأشياء إلىٰ قدرته تعالىٰ نسبة واحدة لا قرب فيها ولا بعد، ولا دنوّ ولا علوّ، فَعلا وقرب بعلوّه في قربه الذي هو بعده، فقربه بُعد ـ وبالعكس ـ من جهة واحدة، فهو لا قريب ولا عالٍ، فاجتمع الضدّان والنقيضان وارتفعا في شأنه من جهة واحدة. وكذا نقول في أوليّته وآخريّته، وظاهريّته وباطنيّته.

وكلّ هذا في مقام الفعل والقدرة الفعلية، لا الذات، إذ لاذكر لغيرها معها، لا بسلب ولا ثبوت، إلّا سلب هو ثبوت غيرها في مقامه، (وغيوره تحديد لما سواه) كما قال الرضا[(٣)] عليه السلام، وإذا كانت النسبة واحدة، واستوىٰ من كل شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء، صحّ فيها ما قال عليه السلام.

---

(١) «النساء» الآية: ١٢٦.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٢، ح ١؛ «التوحيد» ص ٤٣٤، ح ١.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١.

وأمّا سرّ اختلاف القابليّات، وتفاوت الاستعدادات، ووجه حصول التقديم والتأخير، فليس سببه كما قال الملّا[١] من اقتضاء الأعيان القديمة، ولا أنّ الفاعل والقابل كاليدين لله، يفعل بأحدهما ويقبل بالأخرىٰ؛ باقتضاء الأسماء القديمة، ولا أنّها منه تعالىٰ بمقتضاه - وإلّا نافىٰ العدل، وظهرت حجّة العبد عليه تعالىٰ - بل منه بالفعل، باقتضاء منه ساوق الوجود من حدود الماهية المجعولة. وهذه من أصعب المسائل، وسيأتي بيانها في المجلّد السابع، إن شاء الله تعالىٰ.

واتّضح من ذلك بطلان مذاهب أهل التجسيم والتشبيه من أهل الكلام، فعلوّه ليس كعلوّ محسوس علىٰ محسوس، أو معقول علىٰ محسوس أو معقول، أو بمقابلة للإمكان، ولو اعتباراً، سواء كان الذاتي أو الفعلي الإضافي - كما عرفت - وهو منزّه فيه عن سمات الإمكان، ومنها إثبات العلو بأحد المعاني الإمكانية؛ لإيجابه إثبات مقابلة وتحديد، وهو يوجب الحدوث، بل علوّ حقي هو نفس الذات، ولا اعتبار لغيره معه إلّا العدم، كالأثر والذات، وما معه مقابلة - كالقَبل والبَعد والعلوّ والدنوّ - فرجوعه لفعله، وهو قريب في علوّه بما هو دانٍ بوجهِ بُعده، فهو خالٍ منهما ومتّصف بهما بجهة واحدة، ومرجعهما لفعله، وهو منزّه عن جميع صفات الفعل، أو ما يوجب ملاحظة غيرٍ أو نسبةٍ أو مقابلة، ولا كذلك علوّ غيره ودنوّه، ولا قربه وبعده، فلا يكون علوّ غيره نفس دنوّه، ولا قربه نفس بعده، ولا قبله نفس بعده، ولا ظهوره نفس خفاؤه، وحجابه ظهوره به وبه خفائه.

وكذا الكلام في قربه وبعده، فقرب في علوّه، وعلا في قربه، وبَعُد في دنوّه، إذ ليس دنوّه بمسافة، أو مشاهدة أو مماثلة، أقام الدنوّ الموجب لأنْ يكون منتقلاً ومع بعضٍ فعلاً وآخرَ قوّةً، وأن يكون موقعاً للإشارة الوهمية وغير ذلك، بل دنوّه بظهور الموجود، بإيجاده له به وهو غير منفكّ عن الإيجاد والافتقار له حال وجوده، بل طبعه القيام بالغير وإنّما ظهر بالتجلّي، وقد بطن بما ظهر به، فَبعُد بما قُرب، وقرب بما بعد. ولا كذلك قرب وبُعد غيره، لأنّهما فيه متقابلان، ولا كذلك هما في الواجب، وإلّا تكثّرت ذاته والتأمت حقيقته، فسبحان من هو ظاهر في بطونه، وباطن في ظهوره. وراجع ما سبق، وسيأتي في مجلّد الصفات[٢] زيادة بيان إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) انظر: «المبدأ والمعاد» ص١٩٤؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣١ - ٣٣٢، ٣٣٥؛ «إيقاظ النائمين» ص٢٧ وما بعدها.

(٢) «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٢، ١٣، ١٤.

قوله: ﴿ وعُصي فغفر، وأُطيع فشكر، لا تحويه أرضه، ولا تقلّه سماواته ﴾.

أقول: لازم الغني المطلق أن يعفو عن العاصي متىٰ انتهىٰ ﴿ وإنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغفِرَةٍ للنَّاسِ علىٰ ظُلمِهِم ﴾[١] فقد تكون مغفرة إسقاط، وقد تكون ستراً، لعلّه يرجع ويكون علىٰ غير ذلك أيضاً. (وأطيع) بالقليل (فشكر) بالكثير ونمّىٰ الحسنة فضاعفها. وفي الدعاء: (يا من يَشكر علىٰ القليل، ويجازي بالجليل)[٢].

أمّا كون الأرض لا تحويه والسماء لا تقلّه فظاهر، وإنّما خصّص كلاًّ بكل، ليكون أظهر في إبطال [قول] من قال: إنّه ينزل[٣]، أو علىٰ العرش مستقرّ[٤]، [ولحمهما المخلوقات][٥] وكيف يحوي المتناهي غير المتناهي، أو يحمل ما هو بذاته لا شيء ما هو واجب ذاتاً؟ فسبحان من هو منزّه عن الجسميات وصفاتها، وسائر الممكنات.

قوله: ﴿ حامل الأشياء بقدرته، ديموميّ أزليّ ﴾.

أقول: أما كونه الحامل والممسك والحافظ، فلأنّ المعلول لا استقلال له ولا بقاء بغير علّته، وكذا من صفاته أنّه أزلي ديمومي، وهو مصدر «دامَ». وسبق لك معناه.

قوله: ﴿ لا ينسىٰ ولا يلهو، ولا يغلط ولا يلعب، ولا لإرادته فصل ﴾.

أقول: يوصف بذلك كيف والنسيان واللهو ـ وكذا الغلط ـ إنّما يكون من ضعف المزاج أو النفس أو الاشتباه؟ وجميع تلك ـ مع مبادئها ـ منزّه عنها جناب القدس، وكذا إرادته لا فاصل لها ومانع، بل ﴿ إنَّمَا أَمرُهُ إذَا أَرَادَ شَيئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[٦]، بغير نطق وصوت.

وقال الشارح: «وقيل: معناه ليست إرادته فاصلة بين شيء وشيء، بل تتعلق بكل شيء، وهذا قريب ممّا ذكره الفاضل الإسترآبادي ، من أنّ معناه: أنّه تعالىٰ يريد كل ما يقع من الخير والشر، وليست إرادته المتعلقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي، بل

---

(١) «الرعد» الآية: ٦.

(٢) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٢٠٢، دعاؤه في يوم الفطر.. .

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٤.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٩.

(٥) كذا ورد في «أ» ولم يرد في «ب».

(٦) « يس » الآية: ٨٢.

متعلقة بهما جميعاً، إذ لا يقع شيء ما إلّا بإرادته كما سيجيء»[١] انتهىٰ.

أقول: نعم، إرادته عامة لا تتعلق بشيء دون آخر، ولكن معناها مختلف حسب تعدّد القابل، فهي مقسّمة إلىٰ حتميّة وعزميّة، كما ستعرف آخر الأبواب[٢]، إن شاء الله تعالىٰ.

فالصحيح أن يقال: إرادته عامة، لا فصل فيها بالنسبة لذاته، فإنّها الفعل لا غير، وهي فصل أيضاً، لأنّها في نهاية الفعلية، فلا تقع عن تروّ وغيره، بخلاف إرادة غيره. وأما فصله يوم القيامة الموجب لظهور حكم المراد عرضاً ـ وهو المعذَّب ـ والذاتي، وهو و[المثاب][٣]، فهو جزاء لكلّ لما يستحقّه لا أنّ في إرادته بالنسبة له فصلاً [وقروا وفيها سرو وبفل][٤]، وعرفت أن انقسام المشيئة إنّما جاء لتعدد القابل، وما يقصد الاسترآبادي بعيد كما ستعرفه.

و(فصل) بالصاد المهملة هنا وفيما يأتي، واحتمال المعجمة هنا أو فيما يأتي [ينافي][٥] النسخ والمعنىٰ، فتدبّر.

وفي شرح ملّا محسن: «(ولا لإرادته فصل) يعني: عن المراد»[٦].

قوله: ﴿ وفصله جزاءٌ، وأمره واقع ﴾.

أقول: فصله، أي تمييزه يوم القيامة بين العباد، بين من آمن وكفر، وليس بالجبر ولا بغير مرجّح، بل جزاء لهم بما عملوا واكتسبوا ﴿إِنَّمَا تُجزَوْنَ مَا كُنتُم تَعمَلُونَ﴾[٧] وكذا مطلق أمره التكليفي والايجادي واقع، فالثاني لا يتخلف والأوّل فلم يتخلّف، لأنّه لم يقع [حقّ][٨] كالتكاليف، من الأوامر والنواهي وغيرهما.

ومن أول الحديث إلىٰ هنا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ﴾[٩] ـ فإنّ الأحدي: الخالص الذي يتأله إليه العباد، في مطلق حوائجهم الأولية والثانوية، وكذا

---

(١) «شرح المازنداري» ج ٣، ص ١٨٨.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج ٧، الباب: ٢٦، ح ٤، وفي «الكافي» ج ١، ص ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٤.

(٣) في النسختين: «المناب».

(٤) كذا في النسختين.

(٥) في النسختين: «بناة».

(٦) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٦٤.

(٧) «التحريم» الآية: ٧.

(٨) في النسختين: «حتى».

(٩) «الإخلاص» الآية: ١ ـ ٢.

الصمد: الغني المطلق ذاتاً [يقتضي][1] ذلك، لكونه في كمال العلم والحكمة، المقتضية لإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، إمّا عاجلاً أو آجلاً ـ يتضمّن جميع الصفات المعدودة، كما يظهر بأدنىٰ تأمّل.

قوله: ﴿ لَم يَلِد فيُورَث ﴾.

بالبناء[2] للمعلوم أو المجهول، والمآل واحد، إذ لو كان له ولد ورّثه ملكه، فلم يكن استحقاقه ذاتي له؛ لمشاركته له في الحقيقة، فلا يكون واجباً، ولا ينتقل من حالٍ إلىٰ حال، تعالىٰ الله عن جميع ذلك، ولا يكون مركّباً وفيه قوّة وفعل، وجميع ذلك منزّه عنه تعالىٰ، بل لا يخرج منه شيء أصلاً، لا كما يخرج الكثيف من الكثيف، واللطيف من آخر.

وفيه ردّ علىٰ الملّا الشيرازي وأهل التصوّف، القائلين بأنّ الخلق من [كينونة][3] الذات، فالأشياء ثابتة له أزلاً، لازمة له كالحرارة للنار، أو كاكتنان الشجرة في النواة.

قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ العَابِدِينَ﴾[4]، وذلك لأنّه أول عابد له فلا أقرب منه، فإن كان له ولد فهو هو، وهو لم يقل إلّا إنّه عبد ومملوك له، بل كيف يكون له ولد، ولا مصاحب له تعالىٰ؟ إذ ما سواه مخلوق مقهور له تعالىٰ، والمقهور لا يصاحب القاهر، فلا يصح أن يكون له ولد ولا صاحبة، إذ الولد مصاحب للوالد، ذاتاً وماهية.

وقال تعالىٰ: ﴿لَوْ أَرَادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً لَاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخلُقُ مَا يَشَاءُ﴾[5]، واصطفاؤه من خلقه للولادة محال، لعدم صلاحيّة المخلوق لرتبة الولادة، لاقتضائها المماثلة والمشاركة الذاتيّة، وهذا لا يجري في المخلوق، وليس إلّا الله وخلقه، والخلق لا يصلح لذلك، فلا يكون له ولد. فبطل قول من زعم أنّ المسيح ابنُ الله، وهم النصارىٰ[6]، وقول اليهود: إنّ عُزيراً ابنه[7].

فإن قيل: إنّهم لم يعنوا بالولد المعنىٰ المشهور من الولادة والبنوّة، بل الله اختصّه بمزايا

---

(١) في «أ»: «المقتضى».

(٢) في «أ»: «أقول: (يولد) بالبناء...».

(٣) في النسختين: «كينوية».

(٤) «الزخرف» الآية: ٨١.

(٥) «الزمر» الآية: ٤.

(٦) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٢٦٧؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٤٢.

(٧) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٤٢.

ومعجزات، فقلنا: ابنه، كما يقول أحدنا لخاصّته وبطانته: ابني.

قلنا: هذا لا يوجب البنوّة المقتضية للمساواة ذاتاً، كيف وجميع الأنبياء والأولياء ـ ذكوراً وإناثاً ـ من آدمﷺ إلىٰ يوم القيامة كذلك؟ وكذا الملائكة، فلا اختصاص لعُزير أو المسيح.

ثمّ والمثال العادي ـ مع أنّه لا يثبت مثل هذه الدعاوىٰ ـ عليهم، إذ لا يقال للأجنبي: ابني، وبديهة **(إن الله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه)**[1].

وإن قيل بالمساواة الذاتية [اتصلت][2] الحقائق، وهو محال وتقييد للواجب، بعد أن كان مبرّأً عنه، وكونه متجزّئاً بها، إما تجزّؤاً عقلياً أو حسياً، والله منزّه عنهما، وليس ظهور الله لخلقه كذلك، بل ظهور علىٰ نسبة واحدة، وهو عين بطونه.

ولا يقال: إنّه من تجلّي الذات فيه، فعيسىٰﷺ ربٌّ وظاهرٌ ناسوت، كما زعم بعض فرقهم[3]؛ فإنّه لا يجري في الواجب، وإنّما يتجلّىٰ بفعله، بقدر محل المتجلّي له، وهو نفس التجلّي، لاستحالة التقييد عليه تعالىٰ، وأن يسع القديم الحادث، وبالعكس، وإن رجع إلىٰ التجلّي الفعلي فهو عامّ ـ وكلٌّ بحسبه ـ وحادث لا يوجب [البنوة][4].

وما في نسخ التوراة والإنجيل الموجودة ـ مع ماهي عليه من التحريف ـ إن سلّم، فمن قبيل المتشابه، يردّ لمحكمها، ويكون النزاع لفظياً.

ولا يصل الممكن للفناء في الذات، والمعاجز لا توجب البنوّة أو الاتّحاد الذاتي، فإنّها في مقام الحدوث، ولكان كلّ نبي ووليّ وملك ابن الله، فأكثر الخلق أبناؤه، وهو باطل، ولما في كلٍّ من الصفات المنافية للبنوّة ـ بهذا المعنىٰ والسابق ـ من العبادة والخوف والمرض والهرب، وغيرها ممّا لا يحصىٰ، فتأمّل. ولبسط الكلام معهم محلّ آخر لا يسعه هذا المقام.

وفي مناظرة الرسولﷺ للنصارىٰ، كما في الاحتجاج[5]: أنّ بعضهم زعم أنّ في بعض الكتب أنّه قال: أذهب إلىٰ أبي، فقال لهم الرسولﷺ: وفيه: وأبيكم، وهذا يبطل قولكم. ولم يردّوا قوله، ثم قالﷺ لهم: (من أين علمتم أنّه أراد ما أراد؟ توهمتموه، فظاهراً: أذهب إلىٰ أبي آدمﷺ، أو نوحﷺ، بل لم يرد غير ذلك.

والحاصل: أنّ الله اختصّ ناساً بالرسالة والتبليغ، لقصور القاصر، ولاستحالة الظهور

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٨٢ – ٨٣، باب اطلاق القول بأنه شيء ح ٣ – ٥.

(٢) في النسختين: «انصبت».

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٦٣.

(٤) في النسختين: «الاسم».

(٥) «الاحتجاج» ج ١، ص ٣٣، نقله بالمعنىٰ.

بغير الواسطة، وهم مع ذلك مخلوقون مربوبون له، كيف وهم خزانته العظمىٰ ومهبط وحيه، فلا يصحّ كونهم جزءاً منه مطلقاً ـ تعالىٰ الله علواً كبيراً ـ [و]إلّا لم يكن الواجب حقيقياً، بل متكثّراً، [فلا][(١)] يرتبط النظام ويتّسق علىٰ ارتباط السبب والمسبّب، والواقع بخلاف ذلك، فلا ولد له.

قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَد جِئتُم شَيئاً إِدّاً * تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرنَ مِنهُ﴾ لإحساسها وإدراكها ﴿وَتَنشَقُّ الأَرضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَدّاً * أَن دَعَوا لِلرَّحمٰنِ وَلَداً * وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحمٰنِ﴾ العام الصنع للكل ﴿أَن يَتَّخِذَ وَلَداً * إِن كُلُّ مَن فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ إِلّا آتِي الرَّحمٰنِ عَبداً﴾[(٢)].

والعبودية تنافي الولادة، كيف والولادة تقتضي وتحتاج إلىٰ مفصل يفصله، أو موصل يوصل ذاتاً؟ وهما مقتضيان لحدوث الواجب تعالىٰ، والواجب غيرهما، هذا خلف.

وقوله تعالىٰ: ﴿لَقَد أَحصَاهُم وَعَدَّهُم عَدّاً﴾[(٣)] دليل آخر علىٰ إبطال باطلهم، فتأمل.

واعلم أنّه متىٰ فرض والدٌ أو مولودٌ، يلزم علىٰ كلّ واحد أن يكون موروثاً هالكاً مشارَكاً، وستسمع في باب جوامع التوحيد: (**الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً، ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً**)[(٤)].

وقال الشارح محمد صالح: «يمكن إرجاعه إلىٰ قياس استثنائي، تقريره: لو كان له ولد كان في العزّ والجلال مشاركاً له، والتالي باطل، إذ لا عزيز علىٰ الإطلاق سواه، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّ ولد العزيز عزيز مثله، وقد سلك عليه السلام في ذلك سبيل المعتاد الظاهر في باديء الرأي والاستقراء، وهو أنّ كلّ ولد يلحق بأبيه في العزّ والذلّ، وإن لم يجب ذلك في العقل والاستقراء، ممّا يستعمل في الخطابة ويحتجّ به فيها، إذ غايته الإقناع».

ثم قال: «والبرهان علىٰ استحالة كونه والداً ومولوداً: أنّ ذلك من لواحق الشهوة الحيوانية، وتوابع القوّة الجسمانية، وقدسه تعالىٰ منزّه عنها»[(٥)] انتهىٰ.

أقول: وفي باب النسبة[(٦)] قريب من ذلك، إلّا إنّ ما منع به الملازمة ـ وجعله مبنياً علىٰ الاستقراء، وليس برهانياً ـ ممنوع، بل هو برهانيّ عقلي، إذ الولادة ليست انفصال شيء من

---

(١) في النسختين: «فلم».

(٢) «مريم» الآية: ٨٩ - ٩٣.

(٣) «مريم» الآية: ٩٤.

(٤) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٢، ح٧، وفي: «الكافي» ج١، ص١٤١، ح٧.

(٥) «شرح المازندراني» ج٤، ص٢٦٥.

(٦) «شرح المازندراني» ج٣، ص١٨٨.

شيء مطلقاً، بل انفصال شيء بآلة مخصوصة، مستجمع لجنسِ [المنفصل][١] عنه وفصلِه وإن كان بالقوة، فهذا لازم الولادة الجسمانية، وعلىٰ هذا النمط الروحانية.

ولا ينافي هذه المشاركة الاختلاف بين الوالد وولده بملكات وغيرها، ففي الحقيقة ليس من الوالد مثلاً إلّا الإعداد، وقوّة القبول للولد، بحسب ما يرد عليه من الصور، أليس الولادة تقتضي أن تكون ماهية [الوالد][٢] لا تمنع الشركة بديهة؛ لكونها حينئذٍ كلية؟ ولا خفاء في اشتراك الأفراد في ماهيتها الكلية واقتضائها.

وبالله العجب ممّن أثبت الولادة لله تعالىٰ، مع أنّه بريء، مثل |ملائكة| السموات لا تتوالد، بل نوعها منحصر في شخصها، وهي أجسام محدودة متحرّكة، ولكن [محال][٣] لخلوّها عن الإمكان الاستعدادي والتركيب الثانوي العنصري، فكيف خالقها المبرّأ من جميع النقائص، المنزّه عن الكلية والجزئية! وإلّا لم يكن أحدياً وفعليّاً من كل جهة.

فلا يقال: الضوء ـ مثلاً ـ جزء منفصل من الشمس، ولا هو في رتبتها، ولا حقيقتهما واحدة، وإلّا لما دلّ عليها، ولم يكن ضوءاً، بل شمساً، وليس كذلك.

ولا يقال للمظهر: إنّه حقيقة الظاهر، وإلّا فلا ظهور و[لا] مظهر ولا دلالة، بل إذا قيل بالاتحاد ـ حينئذٍ ـ نقلنا الكلام إلىٰ أقرب المراتب المرتبطة بهذا المظهر، وجرىٰ فيه مثل ذلك، وهكذا نزولاً، فيلزم أن يتّحد الواجب بأخسّ مخلوقاته، وألّا يوجد متعدد أصلاً. فبطلت الولادة والاتّحاد والحلول أيضاً، وكله محال.

وروىٰ عنهم ابن ملّا محسن في الينبوع: (تنفصل عنه كأشعة الشمس من الشمس)[٤].

ومثّلَ الرضا عليه السلام لعمران الخلق من الخالق، وقال: **(والمثل في ذلك أنّه لا يقال للسراج: هو ساكت لا ينطق، ولا يقال: إنّ السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا)... الحديث**[٥].

ولا تتوهم منها شيئاً منافياً، بل عبارة عن الاتحاد الفعلي، وهو الظهور بكمال صفة الفعل والدلالة، فالنسبة مجازية لذلك، كما تقول: روحي |و|كما تقول للحديد المحمىٰ علىٰ النار: إنّه |نار| إلّا إنّه حديد، وسبق وسيأتي.

واعلم: والله له جمال ولجماله جمال، وإلّا لم يكن جمالاً، وهكذا، وليس السافل

---

(١) في النسختين: «الفصل».
(٢) في «أ»: «الولد».
(٣) ليست في «ب».
(٤) كتاب «الينبوع» غير متوفّر لدينا.
(٥) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧١، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

مساوياً للعالي، وإلّا لم يكن السافل سافلاً، ولا العالي عالياً، ولا يكون ظهورٌ، وإظهاره لا نهاية له، ولم يظهر السافل، وفي العالي فضل نوري وجودي، وبقي في سرّ العدم وخزانته العظمىٰ كثير من الجود.

تتميم

إنّما جعلوا الملائكة إناثاً، مع أنّهم لم يشهدوا خلقهم، ومن أشهده خلقهم لم يقل بذلك، فلا يحسن لهم أن يشهدوا ويقطعوا بما لم يعاينوا، ولكن سيُسألون عن حكمهم بما لم يعلموا باعترافهم، ولكن زعموا أنّ الأشياء لا تكون إلّا من شيء، فالملائكة قوىً منه تعالىٰ، والقوىٰ أُنثىٰ، وأنّثوا أو قاسوا علىٰ المكوّنات الأرضية، فقالوا: لا يكون شيء إلّا من شيء، لمّا رأوا تولدهم وزروعهم، فلم يجعلوا الملائكة إبداعيّة قائمة بأنفسها بإمداد الله تعالىٰ، مع أنّهم لو تتبعوا وجدوا تكوين الشيء أيضاً لا من [لا] شيء، كحال مخترعات النفس بدون تروٍّ، وغيرها.

قوله: ﴿ ولم يولَد فيشارَك ﴾.

أقول: بيان لزوم المشاركة ظاهر بما سبق، مع لزوم أن يسبقه [العدم][1] والغير، وهو ملاك الحدوث، وكذا لا اعتماد له علىٰ غيره، وعلىٰ [كل] التقادير لايكون هوالواجب، بل الآخر، وهو خلف.

قوله: ﴿ ولم يكن له كفواً أحد ﴾.

أقول: قال الإمام عليه السلام، بما بيّنه ـ قَبْلُ ـ من صفات الله وصفات غيره، الدالّة علىٰ أنّه لا يكافئه أحد بأدنىٰ تأمّل، لكونه غنياً ذاتاً، قاهراً لها، وحاملاً للكلّ، فالمحمول ـ الفقير ذاتاً ـ لا يكافئ الواجب الحامل، الغني ذاتاً، فليس كمثله شيء، لا ذاتاً ولا صفةً ولا فعلاً، كما سبق لك في الباب الأول وغيره، وكيف يكافئ العدمُ الوجوبَ الذاتي، والممكنُ الواجبَ، والمعلولُ العلةَ؟ وصرّح به آخر السورة، للدلالة عليه مطابقة، ولنفي توهّم أن يكون له

---

(١) في النسختين: «العدل».

مكافئٌ بعد وجود الخلق فيعود له [ما][١] منه، أو يضاده ولو بحسب التوهم، وهو باطل.

وبهذا يبطل قولة مثبتي الأعيان قديماً والصور العلمية، من المتصوفة[٢] وغيرهم، فإنّه يوجب أن يكون له كفوٌ مضادّ، ولجعلهم لها غير مجعولة، وغيره اعتباراً، وفي نفس الأمر وإن لم يكن لها وجود استقلالي، بل وجودها وجوده، لكنّها ثابتة أزلاً كالحرارة للنار أو الشجرة في النواة. فالخلق مركّب من وجوب محض وعدم محض، هي الأمور الاعتبارية اللازمة للشيئية، فهو حقّ إذا جرّد من هذه الأمور الاعتبارية، وكلّ منهما مرآة للآخر، وهو صريح كلام الملّا وأتباعه.

والمراد من لفظ ﴿ أحد ﴾ ـ آخر السورة ـ غير المراد منه في أولها، كما لا يخفىٰ.

وفي المجلي: عن بعض جهّال المتكلّمين: «إنّه تعالىٰ مساوٍ لغيره من جهة الذات والحقيقة، ولكن اختصّ بصفة الألوهية»[٣].

وكذا مذهب كثير من أهل الأحوال[٤] المساواة، وإنّما امتاز بأحوال خمسة. ولا خفاء في بداهة بطلانه، إذ كيف تتساوىٰ ذات العلّة والمعلول؟ فلا علّية ومعلوليّة.

وقريب من هذا بوجه ما قيل[٥]: جسم كالأجسام، إذ مطلق الجسمية تقتضي المشاركة، وإن لم تعتبر أصلاً لم يصحّ هذا القول، ووقع الخطأ، كيف وليس الجسميّة أعمّ الأشياء؟.

نعم يصح: شيء كالأشياء؛ لمرادفة الشيئية للوجود، ومعنىٰ سلب المثل عنه تعالىٰ إنّما هو مع التنزيل وملاحظة المتماثلات والمتضادات، ولذا ذكر نفي المثل عنه آخر السورة مقام الأفعال، أما مع قطع هذه الاعتبارات فهو منزّه عن هذا التنزيه، فهو أحد صمد.

واعلم أنّ قولنا: لا مثل له، سواء فُسّر بالمساوي ذاتاً ـ وإن اختلفا صفاتٍ ـ أو بالمساوي في أكثر الصفات، ليس أنّ هاهنا حقيقة كلّية يسلب الوجود عن جميع أفرادها إلّا واحداً، وإلّا لزم ثبوت المثل حينئذٍ، إذ الحقيقة الكليّة لها أفراد ولو بحسب القوة والصلوح، وهي

---

(١) ليست في « ب ».

(٢) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج٢، ص٥٥؛ ج٣، ص٤٦؛ «مصباح الأُنس» ص١٢٠؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص٦١ – ٦٨؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣١.

(٣) «المجلي» ص١٥٠، طبعة حجرية، أخذه بالمعنىٰ.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٥ – ٢٦.

(٥) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٢٥؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٢٠.

موجودة في ضمن أفرادها، فمتىٰ عُدِم فرد من تلك الجزئيات لزم عدم تلك الحقيقة الصادقة في ذلك الجزئي، ضرورة عدم الكلي الطبيعي الصادق علىٰ ذلك الفرد، فيتطرّق العدم إلىٰ حقيقة الواجب تعالىٰ، فلا يصحّ أن تتصف تلك الأفراد بالعدم، فيجب وجودها، فيلزم المثل، بل ولا تتناهىٰ الأفراد، فإن الحقيقة الكلية لا تقتضي عدداً دون آخر، وإلّا لم تكن كلية، بل المراد به: السلب البسيط، الذي لا يفتقر إلىٰ تحقّق موضوع يثبت له المحمول في حدّ ذاته.

وهذا بناء منّا علىٰ |أن| مفهوم واجب الوجود جزئي حقيقي، بل المعنىٰ ليس هناك جزء، فالسلب وارد علىٰ مفهوم المثل، لا علىٰ وجوده فقط، إذ مفهوم الواجب تشخّصي، وتشخّصه عين حقيقته، فيكون في سلب المثل نوع تجوّز، أي ليس هناك ما نسبته إليه كنسبة زيد إلىٰ عمرو بالإنسانية مثلاً.

وليس المراد بالجزئي الحقيقي هنا: المفهوم الشخصي، أو [الشخص][1] الداخل تحت نوع حقيقي، حتىٰ يصدق عليه جزئي إضافي، فقول جماعة من أهل المنطق: إنَّ كلّ جزئي حقيقي جزئي إضافي ـ وهو تعالىٰ كذلك ـ ساقط، ممنوع بالبرهان الظاهر، فليس مفهوم الواجب بداخل تحت كلّي، ولا أيضاً كلّي، وإنْ عدّوه من أقسامه، كما في القطبي[2] وغيره[3]؛ فإنّ فيه خروجاً عن التوحيد كما لا يخفى، وإلّا |لم يكن| تشخّصه عين حقيقته، بل زائداً، وإذا كان عينها ـ كما اتّفق عليها ـ لا يكون مفهومه كلياً، فافهم هذا.

وإذا لاحظت أنّ حقيقة الواجب ليس إلّا الوجود المطلق الحقّ الذي لا يوصف بالكلية ولا الجزئية ولا النوعية ولا الجنسية ولا المماثلة ولا التضادّ، إلىٰ سائر صفاته وأحواله، إذ جميع ذلك من لواحق المفهومات العقلية الثانوية والممكن، وليس الواجب بداخل في عدادها ولا مكتنه ذاتاً، عقلاً ونقلاً وإجماعاً، فلا يلحقه شيء من هذه المفهومات.

فجميع هذه المفهومات ـ لو حكم بأحدها ـ من قبيل التصديقات، وهي متوقّفة علىٰ تصوّر أطرافها، والتصوّر مستحيل عليه، فاستحال الحكم بالمماثلة وغيرها، وإنّما هو

---

(١) ليست في «ب».

(٢) لم نعثر عليه، و«القطبي» هي رسالة «التصور والتصديق» للمولىٰ قطب الدين محمد بن محمد البويهي الرازي، شارح المطالع والشمسية، انظر: «الذريعة»، ج ٤، ص١٩٨، الرقم: ٩٨٤.

(٣) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص٢٨٨ - ٢٨٩.

بملاحظة الوهم وغلبة أحكامه كما مرّ لك، فإذا لوحظ ما وراء ذلك انحلّ جميع ذلك واضمحلّ، وحكم بخلافها حكماً ضرورياً.

تنبيه: الاتحاد اللفظي في مثل: «واحد» و«عالم» لا يوجب المساواة في معنىٰ الوحدة أو العلم مثلاً، فصفاته لا مثل لها، كذاته، فصفاته تعالىٰ مخالفة بكنهها لصفات الممكن، كذاته تعالىٰ، وليس أيضاً بمساوٍ لغيره في الذات ـ وهو الاستقلالية مثلاً ـ فإنّ المعنىٰ متباين، ولكن تباين صفة كما سبق، والاشتراك اللفظي غير مفيد ولا ضائر.

ولمّا كان نفي المماثلة لا يكفي في نفي الشركة ـ إذ الاثنان قد يكونان متماثلين، وقد لا يكونان ـ ذُكرت الأحدية ونُفيت المماثلة في الآية الشريفة، وقُدّمت الأحديّة الخالصة التي لا تكثّر فيها بوجه، وهي تستلزم نفي الضدّ والمثل والمشارك بوجه.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن عاصم بن حميد [قال:] قال: سُئل عليّ بن الحسين عليه السلام عن التوحيد، فقال: إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[1] والآيات من سورة الحديد إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[2] فمن رام وراء ذلك فقد هلك﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿عن عبدالعزيز بن المهتدي، قال: سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد، فقال: كلُّ مَن قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ وآمن بها فقد عرف التوحيد؛ قلت: كيف يقرؤها؟ قال: كما يقرؤها الناس، وزاد فيه[3]: كذلك الله ربّي [كذلك الله ربّي] ﴾.

---

(١) «الإخلاص» الآية: ١. (٢) «الحديد» الآية: ٦.

(٣) في النسختين: «فيها».

أقول: رواهما الصدوق في التوحيد[1]، وزاد في الثاني: (كذلك الله ربي) ثلاثاً، ولا تنافي التوحيد مرتبة أو اثنتان أو ثلاث بحسب الكليات، وسيأتي التفصيل، وكذلك الإنسان وخلقه.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله هنا، وهو: «قد علمت المراد من لفظ ﴿ الله ﴾، و﴿هُوَ﴾ و﴿أَحَدٌ﴾، ولله اعتباران: اعتبار التعيّنات خارجة عن حقيقته، وشرطاً لإطلاق لفظ ﴿ الله ﴾، أو اعتبارها عين الحقيقة، بناءً علىٰ أنّها جميعاً مراتب تشكيك، وهي حاصلة من ذات المشكّك، لا خارج عن ذاته، فالكل واحد عين الوجود، ولا تعتبر الغيبة إلّا في غيبوبة التغاير، إمّا في المشاهدة، أو في العلم الذي يجزم الغيبة علىٰ سبيل اليقين.

وقوله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾... إلىٰ آخره، بناء علىٰ خروج التعيّنات عن الوجود، لأن كلّاً منها موجود، إذا اعتبرت التعيّنات مع الوجود، والوجود من حيث إنّه وجود ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[2]، وقد علمت أن معرفة الله تعالىٰ تجب بالتنزيه وبالتشبيه، ولا يخفىٰ إحاطة السورة بالمعرفتين».

أقول: ما أجرأ هذا [الرجل] عليه تعالىٰ، وسبحانه عمّا وصفه به وشبّهه، ومَنْ كان دليله ابن عربي خبط هذا الخبط، والجمع بينهما تشبيه، بل أقبحه، فهو أزاد علىٰ المشبّهة والمجسّمة، ولوضوح بطلان كلامه، [ـ]، نكتفي بما سبق ويأتي، فدعهم وما يفترون.

ولا شكّ في كمال عنايته ولطفه بخلقه، وكم حمل محمّد ﷺ وآله لمن هو في الأصلاب.

واعلم أن التوحيد مراتب، حسب المعرفة والاعتقاد، فإقرار ثمّ تصديق ثمّ إخلاص، قولاً وفعلاً وعملاً. وفي هذه أيضاً إثبات مقامات الصفات ومظاهرها، ثمّ نفيها برؤية الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة.

مثلاً: تقرّ بأنّ للعالم صانعاً ثمّ تصدّق وتصف، ثمّ تنزّهه وتصفه بالكمال، وتنزّهه عن كلّ كثرة صفاتيه أو وجودية.

واعلم رحمك الله أن القرآن له بطون وتخوم، ولتخومه تخوم، (لا تفنىٰ عَجائبُه، ولا تنقضي غَرائبُه)، كما روي[3]، وسورة التوحيد ـ التي هي نسبة الله لخلقه ـ تشتمل علىٰ أصوله ومراتبه، كما يظهر لمن تعمّق فيها. فجميع ما بيّنه العارفون وسطّره المتألّهون لا

---

(١) «التوحيد» ص ٢٨٣، ح ٢؛ ص ٢٨٤، ح ٣. (٢) «الإخلاص» الآية: ٣ ـ ٤.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨، صححناه علىٰ المصدر.

يخرج عنها، بل لم يبلغوا لقرارها. وما في الحديث [الرابع][1] لا ينافي التعمّق، وأن له مراتب، لأنّه سأله عن التوحيد وما يتعلّق به.

ومعلوم أنّ من قرأها وآمن بها ـ كما تقرؤها الناس القراءة اللفظية المشهورة، ويردفها بقوله: (كذلك الله ربّي)، اثنتين أو ثلاثاً، دلالة علىٰ التصديق، وتأكيداً لما تضمّنته السورة ـ فهو موحّد، فهذا لا ينافي الزائد، وما وراءها لا يكون مراتب.

والرواية دالّة علىٰ حسن التعمّق، والسورة نسبة الربّ، وهي مراتب وتجمعها، وللقرآن بطون كما ورد[2]، وكذا مثل قولهم عليهم السلام: (أول الدين معرفته)... إلىٰ آخره ـ كما في النهج[3] وغيره[4] ـ دالّ علىٰ أنّها مراتب، والنهي عن التعمّق في الذات لا ينافي، فليس هو فيها، وإن حمل علىٰ العموم فخاصّ، وستعرف مراتبه.

فقول بعض العلماء: إنّه لا مرتبة في التوحيد إلّا الأولىٰ الظاهرة ـ وأعلىٰ الدرجات ما تضمنته الرواية الثانية، مستدلاً عليه بالنهي عن الكلام في ذات الله ـ فغلط وخبط ظاهر، والقراءة كما هو المشهور، وكذا الاعتقاد، وإنّما التفاضل في أخذه للمراتب، من غير إبطال للظاهر، ولا خروج عمّا عليه الفرقة، بل كما هو مشهور، لا كما يستعمله أهل التصوّف وأشباههم، أهل التعمّق بغير نظر لكلام أهل العصمة، بل بآرائهم كما ستعرف.

بيان المؤلف لسورة التوحيد

ولنتكلّم هنا علىٰ بيان بعض ما عرفناه في السورة بما يناسب، وما قصرنا عنه أكثر وأكثر بكثير، ونسأله الزيادة من فضله بفضله، ولنا في هذه السورة رسالة كبيرة مفردة.

فنقول: صدّر بالبسملة لأنها صدر الوجود، ولتقدّم الأسباب والفواعل علىٰ المسبَّبات والقوابل، وتكريماً وتنويهاً، ولكمال الردّ علىٰ الوثنية واليهود والنصارىٰ، في ما يبتدئون به ويعتقدونه، من التثليث وغيره، وإشارة لجميع الأُلوهية والرسالة والولاية علىٰ ترتيبها. وهي مقام المُلك والجسد والملكوت، أو قل: النفس والقلب والجبروت، وهي أصول

---

(١) في النسختين: «الثاني».

(٢) «المحاسن» ج ٢، ص ٧، ح ١٠٧٦؛ «تفسير العياشي» ج ١، ص ٢٢، ح ٢؛ «بحار الأنوار» ج ٨٩، ص ٩١، ح ٣٧؛ ص ٩٥، ح ٤٨.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٤) «التوحيد» ص ٥٧، ح ١٤، وفيه: (أول الديانة...).

جميع العوالم، وما زاد عليها متفرّع منها، من برازخ وقرانات ونسب، إلىٰ ألف ألف عالم ـ كما في رواية الخصال[١] ـ وأكثر، وهي ترجع لهذه الثلاثة، وهي لعالم الأمر المدلول عليه بالاسم، وهو اسمه الأعظم، المُظهر الواحديّة الحادثة الدالّة، لا كما يقوله أهل التصوّف وأشباههم [ـ].

وورد[٢] أن البسملة فيها الاسم الأعظم، وعن الرضا عليه السلام: أنّها (**أقرب إلىٰ اسم الله الأعظم من سواد العين إلىٰ بياضها**)[٣]. ومعلوم أنَّ العلل أقرب إليه من المعلولات والقوابل، وقوامها به، وهو الاسم الأتمّ الأعظم الأعمّ، وهو الاسم الأعظم، وهو سرها، فاعرفه في الذوات، فهو نوره ومحلّ فعله، ونور نوره عمّ الوجود، وهو مادّة الموجودات.

والبسملة الحرفيّة طبق البسملة التكوينية، فإنّ العالم الحرفي طبق التكويني، وكذا الكتاب الإنساني، وإذا كانت سرّ الاسم الأعظم فهي مقام النار والحديدة[٤] المحميّة، فهي محلّ فعلها بوجه أو فاعليّة الفاعل وهي جامعة لسرّ القرآن ولبّه وحقيقته، وستعرفه.

وعددها ـ كتابةً ـ تسعة عشر، فقراءتها ومعرفتها تمنع الزبانية التسعة عشر، واستنطاقها واحد، هو الأصل المقوّم للأعداد في الأعداد، والوجودات الكونيّة في الأكوان، فالواحد العددي في العدد طبقه وآيته، لا طبق أحدية الواجب ـ وهو شبهه في الظهور والسريان وباقي الأحكام، كما قيل.

وإنّما ظهر تعالىٰ بفعله، وهو الاسم «القيّوم» و«الحافظ» و«المحصي»، وهو أصل جميع الأكوان وموادّها، ولذا يحصل من [قراناته][٥]، وهي حدود قائمة بأسفله.

وعدد البسملة ـ لفظاً ـ ثمانية عشر، طبق اسم «حيّ»، فحصل «الحيّ القيّوم»، هو أصل الأسماء ـ وهي أصول الذوات والحقائق الكونيّة.

والبسملة بملاحظة الألفات الثلاثة، المتحققة المطوية فيها، إشارة إلىٰ «لا إله إلّا الله» سبعة، ومحمد رسول الله، وعلي والأئمة أولياؤه، ومقام الشيعة بالتبعيّة.

وأصل البسملة الباء، من تكرار الألف، وهي الإبداع الأول.

قال صلى الله عليه وآله: (**ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمٰن الرحيم**) كما رواه ابن أبي جمهور

---

(١) «الخصال» ص ٦٥٢، ح ٥٤. (٢) «مهج الدعوات» ص ٣٧٩.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٥، ح ١١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في «ب»: «وكناية الحديدة».. (٥) في «أ»: «قراءته».

في المجلي[1] والغوالي[2]، والمراد بها: نقطة الكون، فأول تفصيل الكوني في الإرادة، وفي المشيئة إجمال، والإمكان أعمُّ من الكون، والنقطة التي تحت الباء هي المقوّمة لها وقطبها.

وورد عن علي عليه السلام: (أنا النقطة تحت الباء)[3]، لا النقطة الظاهرة للتمييز، هذا في نفس الأمر والباطن، ويراد أيضاً: النقطة الظاهرة في الظاهر، وبها يحصل قوامها وتمييزها عن باقي الحروف، وإن كانت هذه فرع تلك.

فهو النقطة تحت كلّ باء، والقاسم المميز، فمقامه مقام التفصيل والإرادة، ومحمّد الإكمال والمشيئة، فناسبه اسم «الرحمٰن»، وعليّ اسم «الرحيم»، وسرّ المشيئة وحقيقتها ظهرت في الإرادة، وأصل المشيئة وسرّها النقطة، ظهر تفصيلها في الباء، وعليّ الأقرب لمحمّد صلى الله عليه وآله، ومستودع علمه وبابه لكل داخل أو خارج.

وفي مقام التأويل: هي نقطة العلم [لكمال النيافله][4]، وعنه عليه السلام كما في الغوالي: (العلم نقطة كثّرها الجهّال)[5] وسمعت من تكثيرهم ويأتي.

ومحل الباء النفس الكليّة واللوح المحفوظ، ويعمّ الكل حتّىٰ كتب سجّين، وتركوا لأنهم ظل الشيعة ومرادون عرضاً لهم، فبه قامت الموجودات كملاً؛ لأنّه مظهر أمر الله الذي قامت به السماوات والأرض وأشرقت بنوره، وفي الجامعة: (وأشرقت الأرض بنوركم)[6].

ولقوله عليه السلام: (أنا النقطة تحت الباء) عدّة معانٍ، هذا ما يناسب ذكره هنا فيها للاختصار.

وقوله: ﴿قُلْ﴾ أمر مشتق من فعله، ومنه برز لمقارنه، لمّا تمّت شروطه وزالت موانعه، وأمر بإبراز ما أودع في الأشياء، بحسب الدلالة عليه تعالىٰ، بما تجلّىٰ لها بها، فقال له: ﴿قُلْ﴾ - يا محمد - ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فـ﴿هُوَ﴾ إشارة إلىٰ الغائب عن الحواسّ والعقول، المخفيّ عن الإدراك، وهو علىٰ ما كان، المألوه المعبود، الأحد الذي لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه أصلاً. و﴿اللَّهُ﴾ بدل من ﴿هُوَ﴾، أو صفة، و﴿أَحَدٌ﴾ خبره، فلا تقوم فيه كثرة حتّىٰ اعتباراً، ولا جهة وجهة ولا لوازم.

---

(١) «المجلي» طبعة حجرية، ص ٤٠٥. (٢) لم نعثر عليه في «غوالي اللآلئ».

(٣) «جامع الأسرار» ص٥٦٣؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص ٤٠٥.

(٤) كذا وردت في «أ» ولم ترد في «ب».

(٥) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص١٢٩، ح٢٢٣، وفيه: (الجاهلون) بدل (الجهّال).

(٦) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص ١٠٠، ح١٧٧؛ «البلد الأمين» ص٢٩٦.

وصفات الذات نفسها بلا مغايرة، حتىٰ اعتباراً، فالذات صفة وبالعكس، فهما اسمان لمسمّىً واحد، ولا تقوم بالذات نسبة أو إضافة، مرجعها لفعله، ووصف الذات بها مجازاً؛ لرجوعها لفعله، ونسبتها له تعظيماً وتنويهاً، لا لرجوعها إلىٰ الذات. وقول الملّا وصهره هنا [خطأ]، ولا مناسبة وملازمة بينها ومعلولها، وإلّا لم يكن أحديّاً حقيقيّاً.

نعم يجري ذلك في الواحد الذي له لوازم، وتقوم به وتطرأ عليه، كالوحدة الشخصيّة والصنفيّة والنوعيّة والجنسيّة، وهذا ليس من حيث هو وذاته أحدي، فهو توحّد بالوحدة الأحديّة في ذاته، وأجرىٰ ظاهرها في خلقه، وهي الوحدة الأمريّة الصفاتيّة الدالّة عليه، وإذا أطلق الواحد عليه فلابد من قرينة دالّة علىٰ إرادة الأحدية من الواحد، وليس أحد قائماً بوحدانيته ـ وهي ذاته ـ غيره.

وأنت إذا فكّرت في أقوال المتكلّم وأهل النظر والتصوّف ومن شابههم لا تجدها تثبت الأحدية الخالصة لله تعالىٰ، وإن زعموا ذلك لفظاً، وكذا سائر الفرق، بل كل من نظر لغيرٍ معه أزلاً، القائلين بزيادة الصفات معه أزلاً[1]، علىٰ اختلافهم، وكذا من قال بوحدة الوجود[2]، فالأسماء مقارنة له، والوحدة عين الكثرة وبالعكس ـ عندهم ـ من جهة واحدة، وهذا كلام من لا يعقل لفظ قوله.

وكذا من جعله مشاركاً لغيره مفهوماً، اشتراكاً معنويّاً أو لفظيّاً[3]، وكذا من قال بمغايرة الصفة للذات مفهوماً، أو الأعيان ثابتة معه أزلاً، مستجنّة في ذاته لا علّة لها، ولها لوازم، وكذا مَن قال بالرابطة الذاتيّة بين الفاعل والمفعول، وأنّ العالِم عين المعلوم، وإنّما هو عين العلم الحادث ومرتبط بفعله، والله عالم إذ لا معلوم، وكثير نفىٰ هذا خارجاً وأثبته اعتباراً، ونحوها كثير في أقوال أهل التصوف[4]، والملّا وصهره، وأشباههم وغيرهم، نقلها ممّا يطول.

واعلم أنّه تعالىٰ إذا أخذ بهويّته وحقيقته، كما دلّ عليه بقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلا يكون

---

(١) «شرح المواقف» ج٨، ص٤٤ – ٤٥.

(٢) انظر: «الفتوحات المكية» ج٢، ص٣٠٩، ٣١١، ٣١٣، ٥٠٢؛ ج٣، ص٤٦؛ «مصباح الأنس» ص٤٤٧؛ «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٢٩٩ وما بعدها؛ «قرّة العيون» ص١٩٧ وما بعدها.

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص١١٢ – ١٢٧.

(٤) انظر: «الفتوحات المكـية» ج٢، ص٥٥، ٦٦؛ ج٤، ص١٦، ٧٠، ٧٤، ١٨٢، ٢٣٥؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣٢؛ «أصول المعارف» ص٢١.

مفهومه كلّياً لا يمنع الشركة بحسب الكليات، كما قاله أهل النظر[١] وإنما كان واحداً بدليل آخر، فهو كالشمس وإن مايزها من جهة إمكان وجود فرد آخر لها خارجاً، واستحالته بالنسبة له تعالىٰ، فما يكون كذلك لا يكون أحداً بحقيقته وهويّته، وسبق لك هذا ونحوه.

وأيضاً لمّا كان أحديّاً بحقيقته، فلا شبه له ولا ضدّ، وإلّا كانت فيه جهة منادّة ومضادّة من غير جهة، فيكون ممكناً ومركّباً، فلا يعرف بحقيقته، لإيجاب هذه المعرفة الإحاطة بالذات والمشاركة، فيكون مركّباً من جنس وفصل، وكل ما يعرف بحقيقته ويحاط بها فليس بواجب أحدي بذاته.

فانحصرت معرفته تعالىٰ في صفاته، وبصفاته التي تعرّف بها وبيّنها في خلقه، وميّزها عن صفة خلقه، وعرف أنّه لا يعرف بها، مثل التركيب والكيف والأين والمفهوميّة والاشتراك والاقتران، ونحوها من صفات الإمكان والممكنات الأمرية والجبروتيّة، والروحيّة والنفسيّة والمثاليّة والماديّة والجسمانيّة، وسائر الموجودات وصفاتها وأحوالها والمتوهّمات.

والصفة التي تعرّف بها لخلقه هو أنّه تعالىٰ ﴿ أحد ﴾، أحدي الذات والمعنىٰ، لا تركيب فيه بوجه، لا خارجاً ولا عقلاً ولا ذهناً ولا فرضاً وصلوحاً.

(صمد) غني بذاته عن خلقه، فلم يحدث له كمال بخلقهم، ولم يخلقهم تقويةً له أو تشييداً لملكه، ولا ليأنس بهم، ولا ليرىٰ ذاته فيهم، ولا لحبّه رؤيتهم، بل لمحض الكرم والجود، ولينقل حوائجهم إليه، فعلّة صنعه صنعه، لا كما قاله الأشاعرة هنا والمعتزلة والملّا الشيرازي وأشباههم[٢].

﴿ لم يلد ﴾... إلىٰ آخر السورة. ويجمعها إخراجه عن الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه، فإذا تعيّن من ذلك وظهر أن ظهوره ظهور دلالة عليه تعالىٰ، بما ظهر للأشياء بها لها، وكذا معرفته معرفة دلالة، لا إحاطة وشهادة عيان، وجب من ذلك أن تكون معيّته للأشياء ظهوريّة بفعله، وإمداده لهم بهم، وتربيتهم بأسمائه وصنعه، بل حقيقتهم المعرفة، فلا يفقده في جهة أصلاً، بل كلّما فرضت رفعه وجب ثبوته، فلا ظهور أظهر منه تعالىٰ، ولم يتجلّ بذاته ـ وكذا يصاحب الأشياء ـ وإلّا لم يكن أحديّاً.

---

(١) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ – ٢٨٩.

(٢) انظر «شرح المواقف» ج ٨، ص ٢٠٢ وما بعدها ؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٣٠١ وما بعدها ؛ «مفاتيح الغيب» ص ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٣.

ومن ظهوره ومعرفته بالصفة ـ لا بالإحاطة ـ عرف أنّه ممايز لها ممايزة صفة؛ قال عليّ عليه السلام: (وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة)[١] بمعنىٰ أنّ معلوله صفة ظهوره، فلا ذكر له عنده، لا بنفي ولا إثبات، لا بمعلوميّة ولا مجهولية، ولا (لا)، ولا (نعم).

وليس معنىٰ قوله عليه السلام كما قاله الملّا وأشباهه من اتّحاد حقيقة الممكن والواجب تعالىٰ، فوجوده وجود الله، وإنما مايزه بالصفة المفهوميّة، فوجوب وإمكان؛ ولذا جعلوا مفهومَي الواجب والممكن كلّيين، وجعلوا الإمكان اعتبارياً ـ فإنّه ساقط عن الحقّ وهاوٍ لجهنّم ـ وجعلوا[٢] المعيّة في مثل ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾[٣] بالذات.

وبعض الطلبة يقول بعلمه الذاتي، فيرجع له، وهذا متفرّع علىٰ وحدة الوجود، وأحديّته يُبطل القول بها، وغيره من الأدلة.

وعرف من ظهوره ومعرفته كذلك أنّه مع الأشياء وداخل فيها لا بممازجة، بل بالفعل والصفة الظهورية، وخارج بذاته وحقيقته لا بمباينة، ونسبة غيره له ـ وله المثل الأعلىٰ ـ نسبة الشعاع لفعل الشمس، وهو لها، ولا حقيقة له إلّا بظهورها بفعلها، وهو نوارة النور وشمس الضياء لها بها، وللشمس النور لها بها نفسها، ولا معية لذات الشمس معها ولا بالعكس، ولا ذكر لها فيها ولا عندها بوجه أصلاً، بل في مقامه، بها تجلّىٰ له به، فتدبّر.

وأنت إذا راجعت للملّا في كتبه[٤] ـ وسيأتي ـ تراه في بعض مسائل التوحيد يمثّل بمثل الشمس والضوء والمرآة والصورة ووجهها، [ويخطئ] في كيفية التمثيل.

وعُرف من ظهوره بفعله ـ وهي بالقيوميّة الفعليّة ـ أنّ وصفه تعالىٰ بما يوجب نسبة أو إضافة أو ملاحظة الغير ـ مثل النزول والمعيّة للأشياء ومزايلتها، لا بمباينة ومفارقة. وكونه أول الأشياء ونهايتها وإليه مرجعها، وأنّه المتوفّي وخالق الخلق ورازقهم والنافخ، وأمثالها ممّا ملأت الكتاب والسنّة، وقامت عليه الأدلة ـ يرجع إلىٰ فعله، ووصفه تعالىٰ بها بما ظهر لها بها، لا لذاته الأحدية، إذ لا مقارنة لها بغيرها، ولا منافاة أو مضايفة ونحوها، بل كما

(١) «الاحتجاج» ج١، ص٤٧٥؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص٢٥٣، ح٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) سنأتي مناقشة هذا الرأي بتفصيل، في هذا الجزء.

(٣) «الحديد» الآية: ٤.

(٤) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥، ٣٣٦؛ «إيقاظ النائمين» ص٢٤، ٢٨، ٢٩.

روي أنّه (خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه)[١]، ولأنّ مباينته مباينة صفة لا مباينة عزلة، ونسبتها له لأنّها بفعله وله، وتعظيماً لها وتشريفاً وتنويها، كما قال: ﴿بَيْتِيَ﴾[٢] و﴿رُوحِي﴾[٣] و﴿نَفْسِي﴾[٤]، [وجعل طاعته، |طاعته*| ونحوها كثير][٥].

فارتفع التنافي بين الأحاديث، بما لايوجب تعطيلاً ولاتشبيهاً، وإثبات الملا[٦] وصهره[٧] له تعالىٰ نسبة واحدة وإضافة واحدة |خطأ|، وكذا جمعهم بين التشبيه والتنزيه، والثاني بحسب ذاته، والأول بظهور ذاته بخلقه، وشؤون الذات نفس الذات، وكذا قال محمد صادق، فهو |خطأ| [ـ]، وسيأتي مبسوطاً متفرّقاً.

ولو أخذنا في ذكر ما تضمّنته السورة في مسائل التوحيد ممّا نعرفه، لاحتجنا إلىٰ مجلّد منفرد، وهو نزر قليل ممّا جهلناه، ومنه يظهر علوّ السورة وجمعها، وهكذا التعمّق فيها، بما لا يخرج عن أقوال مدينة العلم، لا كتعمّق المتصوّفة وأشباههم، وسبق بعضه، وستأتي زيادة إن شاء الله تعالىٰ.

تنوير وتحقيق

عرفت أنّ التوحيد إثبات واحد لا شريك له ولاكثرة فيه بوجه، وهو تفريده عن جميع الكثرات، فالكثرة مبدأ النقص وأصله والقوة والتفرقة وغير ذلك، والوحدة أصل الكمال والفعليّة والجعل.

فالتوحيد إذن لا يكون أمراً اعتبارياً كما قالوه، بناءً علىٰ ملاحظة مافي صنعة النفس من الإثبات، والمطابق لما في نفس الأمر أنّه ذات متأصّلة الوجود، هو دليله وآيته والشبح الظاهر لك بك، وآيته ونفس خطابه الذي [خاطبك][٨] به وفطر عليه وجودك، وجهة

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٨٢ – ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٣ – ٥؛ «التوحيد» ص ١٠٥ – ١٠٦، ح ٣ – ٥.

(٢) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦؛ «نوح» الآية: ٢٨.

(٣) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٤) «المائدة» الآية: ٢٥، ١١٦؛ «يونس» الآية: ١٥؛ «يوسف» الآية: ٢٦.

(*) في قوله تعالىٰ: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾. «النساء» الآية: ٨٠.

(٥) ليست في «ب».

(٦) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٦.

(٧) «أصول المعارف» ص ٢٦.

(٨) في النسختين: «خطابه».

توجهك له ودليلك عليه، ولا يكون هذا أمراً اعتبارياً، لكنهم يتكلمون علىٰ مثل هذه المسائل باللوازم والمفاهيم النفسية العرضية، بل ظهور سائرالمشتقّات منه، كالموحّد والتوحيد وصفته، ونحوها.

والممكن لا يشير إلّا إلىٰ مثله، كما روي[1]، فلا يكون التوحيد والتوجه إلىٰ الواحد إلّا كذلك، لا أمراً اعتباريّاً مصدريّاً.

والتوحيد إن لاحظته بمقامه فهو واحد، لا تعدّد فيه ولا مراتب له، ولا يمكن فيه التعدّد، وإلّا لم يكن توحيداً، بل تشريك، فلا يكون إلّا واحداً، لا ذو مراتب، وإلّا لم يكن توحيداً.

لكن إذا نظرته بحسب مقارناته، وظهور شؤونه في المتعلّقات ومقام التفصيل، كان ذا مراتب، ولا تجتمع في رتبة، وإلّا لزم التباين فيها وبطلان ما سوىٰ واحدة، أوكون التوحيد كثرة لا تجريد عنها، بل مترتّبة كالشعاع وشعاعه، وهكذا. وفي كل مرتبة ليس إلّا واحداً، فهو واحد.

فلا يقال: إنّ التوحيد له مراتب بغير هذا المعنىٰ، ففيه تناقض وبطلان ظاهر، فمن تراه يثبت المراتب فيه، معرضاً عن ذلك وأنّها له في نفسه، فهو لا يعقل ما يقول ولا يفهم معنىٰ التوحيد، ومتىٰ سمعت بعض الكاملين العارفين |يقول:| إنّ التوحيد بحسب ظهورها والذات الظاهرة لا بحسب أحديتها ولا الظهور نفسه، بل باعتبار التعلق، فتدبّر.

تمام التوحيد

ثمّ اعلم أنّ التوحيد لا يتمّ إلّا بتوحيده تعالىٰ في الذات والصفات والأفعال والعبادة، والإنسان أيضاً مربّع الخلق وفيه آية ذلك ودليله، والقرآن والأحاديث مصرّحة بها وأنّها لله، لا شريك له، ولا شركة فيه بوجه، وبسط بيان ذلك ممّا يطول، ولنذكر منه جملة كافية فنقول:

الأول: توحيد الذات، فلا شريك له تعالىٰ ذاتاً، ولا في قدمه وأزليته، فلا إله إلّا الله، والتعدّد يبطله، والشركة لا يمكن فرضها، فضلاً عن الوقوع مع الوحدة، فإنّها توجب اشتراكاً وامتيازاً، ولا يمكن إلّا كذلك، فارتفع التوحيد. ولا يمكن فرض ما به الاشتراك به الامتياز، أو هما متباينان ذاتاً، متشاركان في أمر عرضي، في صدق الوجوب والوجود عليهما، وهي شبهة ابن كمّونة التي اشتهرت بالإشكال وكثر فيها القيل والقال، فلا يمكن

---

(١) إشارة إلىٰ الخطبة اليتيمة، عن علي عليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)، انظر: «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

صدقهما عرضاً عليهما، بل لايمكن إلّا بكونهما ذاتيّين، لتحقق الوجوبية والألوهية لهما، كما هو الفرض، والعرضي العام لابدّ وأن يطابق الواقع، وإلّاكان كذلك.

علىٰ أنّا نقول: لا تدفع الشبهة الشركة والافتقار إلىٰ مميّز، ولو عن عرضي، وإنّ الضدّ كالعرضي، كصدق الماشي علىٰ الإنسان وغيره، وبطل أُلوهيّتهما جميعاً، وهو خلاف الفرض، فالمشي خارج عن الذات، وإن كان هذا العرضي عندهم كصدق الإنسان علىٰ أفراده، فهو ذاتي لا عرضي، ففرض الشبهة مستحيل في ذات الواجب تعالىٰ. والبسط هنا سبق في المجلّد السابق في إثبات التوحيد[1].

وأنت إذا فكّرت وأنصفت لا يحتاج إثبات توحيد الذات إلىٰ إقامة برهان؛ لعدم إمكان تصوّر شريك فيه حتّىٰ يدفع، والدفع فرعه، لكن أهل الجدال والقصور تغلب عليهم الكثرة والأقوال الباطلة والشبهات، فيحتاجون إلىٰ إثباته والاستدلال عليه وإبطال الشركة فيه.

نعم يحتاج له لدفع الشبهة والأقوال الباطلة، والله إنما تعرّف به، كما سبق ويأتي، وليس حينئذٍ تعدّدٌ ولو فرضاً، فلا شركة ولا شريك، فلا حاجة له في إثباته، وليس هو مقام افتراق وامتياز وانفصال واشتراك وملاحظة غير، فلا تجويز شركة بوجه، وتوهم الشريك وفرضه إنما هو في مقام الجدال، وهو أسفل النفس، ومقام هذا التوحيد مقام الفؤاد وأصل الوجود وفطرته، وهو فوق العقل.

نعم، يجري ما يقولون في مقام الكثرة والأسفل، فتدبّر.

الثاني: **توحيده في صفاته**، فلا شريك له فيها، وإلّا لزمت الشركة في الذات، فمن أثبت لها مفهوماً عامّاً وأثبت الاشتراك معه في بالمعنىٰ أو اللفظ ـ أو أنّها زائدة وأنّها مغايرة اعتباراً ـ فقد أبطل التوحيد، والاشتراك حتّىٰ مفهوماً ينافيه، بل لابد من مطابقة المفهوم للمصدوق، وإلّاكان كذباً لا يعبأ به، بل هذا دليله وآيته، فلابد أن يكون في الذات فتحصل فيها الكثرة.

وأيضاً نقول: كلّ مفهوم غيره مقامه دون مقام الذات، فهو أثر دالّ، فكيف يطلق عليه وعلىٰ الذات ويشملهما، حتّىٰ تجري عليه أحكامه؟ إنّه لمن المحال، فإن كان اشتراك مفهوم فعامّ، وهو لازم ومحال، وإلّا فلا اشتراك مطلقاً، فلا تقول: العالم لمن صدق له العلم، وكذا للقدرة وغيرها مفهوم عام ومفهوم الوجود.

---

(١) عرض المؤلف هذه الشبهة وردّها في المجلد الثالث من «هدي العقول» الباب الأوّل.

واختلفوا[١] في أنّ الاشتراك لفظي أو معنوي، وفي الاشتراك اللفظي يشترط تباين المعنيين، وهو فيه محال، ويلزم أيضاً في المعنوي، وكذا المقابلة وكذا التشكيك، فإنّه ينافي التوحيد ووجوب جمع رتبة لمراتبه.

ثمّ نقول: صفاته عين ذاته، فليس إلّا ذات واحدة يطلق عليها هذه الأسماء، ولا معنىٰ لها مغاير، ولا مفهوماً ولا ضداً، وهذا توحيده فيها، وفرض المغايرة والمفهوم إنما هو في مقام الحدوث والدلالة، وأينَهُ ومقام الذات؟

نعم، يجري ذلك في مقام العبارة والتعبير، والذات منزّهة عن ذلك في مقام الوصف والتوحيد، قال أميرالمؤمنين عليه السلام: **(وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)**[٢]، وقال عليه السلام في الخطبة اليتيمة: **(رجع من الوصف إلىٰ الوصف، ودام الملك في الملك، وعمي القلب عن الفهم، والفهم عن الإدراك، والإدراك عن الاستنباط، وهجم به الفحص إلىٰ العجز، والبيان علىٰ الفقد، والجهد علىٰ اليأس، انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله، وألجأه الطلب إلىٰ شكله، والطريقُ مسدودٌ، والطلب مردود، دليله آياته ووجوده إثباته)**... إلىٰ [آخر] قوله عليه السلام في الخطبة اليتيمة[٣]، فانظر إلىٰ كمال بيانهم في التوحيد، لا كقول أهل التصوّف ومن يدّعي ما ليس فيه.

ونقول أيضاً: لا شريك لله في صفاته الفعلية، كرضاه وغضبه ومشيئته وإرادته وتقديره وإمضائه وربوبيّته -إذ مربوب- ونحوها، وستأتي مفصّلة في مجلّدات الصفات[٤]. وهي آثار الذاتية وأدلّتها، وصفاته الفعليّة بها صدرت المفعولات والآثار، ولا اشتراك معنوي - تواطؤاً أو تشكيكاً - ولا لفظي، ولا حقيقة ومجاز بالمعنىٰ اللغوي، بل من باب الحقيقة بعد الحقيقة.

ونقول بطور آخر: (الاسم ما دلّ علىٰ المسمّىٰ) كما قال علي عليه السلام[٥]، وهو يعمّ القولي والفعلي، كما صرّح به الكتاب والسنّة، فكل مخلوق يدل علىٰ خالقه.

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي: **(وإنّما هو الله عزّ وجلّ وخلقه ولا ثالث بينهما ولا**

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص١١٢ - ١١٤؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٣٠٧.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «هدي العقول» المجلّد ٥.

(٥) «مناقب آل أبي طالب» ج٢، ص٥٧، وفيه: فالاسم ما أنبأ عن المسمّىٰ.

ثالث غيرهما)[١] وفيه أيضاً: (ليس إلّا الله وأسماؤه وصفاته)[٢]، فما سواه أسماء وصفات فعليّة وأسماء ظهورية.

وفي الدعاء: (لا يرىٰ فيه نور إلّا نورك، ولا يسمع فيه صوت إلّا صوتك)[٣].

فإذا حقّقت هذا وعرفته فلا تتصوّر اشتراكاً في الصفة، وتوحيده ومعرفته معرفة صفة، فأين الاشتراك؟! بل لا يمكن فرضه، فتدبّر.

الثالث: توحيده في الأفعال، فلا شريك له ولا معاون ولا مستشير، ولا مادة معه قديمة، ولا اعتبار، بل مستقلّ مطلقاً، أحديّ وغنيّ لا يشارك في أمره ولا يضادّ في حكمه، ولا يعترض عليه في تدبيره، له الحكم وإليه يرجع الأمر. وهذا في أفعال غيره، فغيره إنما يفعل بإقداره وإعانته وتخليته، ولا ينافي الاختيار، بل يحققه.

وأنكره جماعة من العلماء، زعماً منهم أنّه يوجب الجبر، وليس كذلك، بل إنكاره يوجبه أو التفويض. وسيأتي بيانه وبيان الأمر بين الأمرين في المجلّد السابع[٤].

ولا فرق في ذلك بين ما يسمّىٰ اختياراً أو اضطراراً أو طبعيّاً، كحركة المرتعش ووقوع المتردّي وإن تفاوتت بنسبة بعضها لبعض، وهذا بزعم كثير من القاصرين، وعموم الكتاب والسنّة والأدلة الحكميّة لا تفرّق فيها.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[٥] ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[٦]، وقال علي عليه السلام: (كل شيء سواك قائم بأمرك)[٧] ونحوه في السجادية كثير.

وقال عليه السلام في السجّادية: (ليس لنا من الأمر إلّا ما قضيت، ولا من الخير إلّا ما أعطيت)[٨] وستسمع: (لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة أشياء: مشيئة وإرادة وقدر وقضاء)...

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١. نقله بالمعنىٰ، ولفظه: (.. ولكن يُدلّ علىٰ الله عزّ وجلّ بصفاته، ويُدرك بأسمائه).

(٣) «بحار الأنوار» ج ٨٧، ص ٢٠٤.

(٤) «هدي العقول» ج ٧، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

(٥) «القمر» الآية: ٥٠.

(٦) «الملك» الآية: ٣.

(٧) «البلد الأمين» ص ٩٧، وفيه: (قام) بدل قائم). ونحوه في «نهج البلاغة» الخطبة رقم: ١٠٩.

(٨) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص ٥٥، من دعائه عند الصباح والمساء.

الحديث[1]، ونحوها كثير.

فلا جبر فيه ولا في الوجود وإن اختلف ظهوراً في المفعولات، فلا فرق بين الأفعال والذوات والصفات واللوازم والشروط، فكلّها جرت بحكمه وبفعله، وكل شيء مطلقاً إنما كان وتكوّن بقوله: ﴿كُنْ﴾ فيكون، والله خالق كل شيء بما لا يوجب جبراً، وستعرفه في بابه.

واختلاف الأشياء بالمشيئات الاختياريّة، بحسب القابليات المتقوّمة بالمقبولات، وتقوّمت بقوله تعالىٰ، وسينكشف لك ذلك.

ومن أثبت أعياناً ثابتة قديمة غير مجعولة ـ كالملّا الشيرازي[2] وصهره الكاشاني[3] ـ وأنّها بذاتها اقتضت خيراً وشرّاً وسعادة وشقاوة ونحوها، وهي ذاتيّات لها، والذاتي لا يعلّل، ولم يجعل الله الشمس شمساً، بل أوجدها، وأنّ لله لوازم، فقد أبطل هذا التوحيد.

وكذا جعلها مرآة له، أو الشرور أعداماً لا وجود لها مطلقاً، وكذا الإمكان، ولا يتعلّق به جعل، وأنّ الخلق ـ كما مرّ ـ في الحقّ كالشجرة والنواة، وأمثالها من أقوالهم، وكذا أقوال المتكلّمين في الصفات والأفعال، وجميع ذلك ونحوه يرجع لفعله الذي خلقه الله بنفسه، بسرّ الأمر بين الأمرين، فإنّه يجري في الوجود ولا يختصّ بالفعل. وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله.

ولو فكّرت في الشمس وإشراقها، والآثار القلبيّة والصدريّة والجسديّة، ترىٰ ما نقول واضحاً، وقولهم باطلاً، ويظهر لك الأمر بين الأمرين.

الرابع: توحيده في العبادة، قال الله تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدَاً﴾[4]، فلا تخش غيره ولا ترجُه، ولا تدعُه وتسجد له، إلىٰ سائر العبادات، فلا استقلال واستغناء لغيره في الذات أو الصفات أو في شيء مطلقاً، ولا يعدله شيء مطلقاً، وإلّا فهو صنم خارجي أو وهمي لا تحقّق له، وشيطان يعبد من دون الله.

ويجب في المعبود كونه الأعلىٰ والأفضل والأقهر، فلو عبدت غيره فقد جعلته كذلك، وإلّا لم يكن معبوداً وكان غيره بلحاظك الأسفل، وفي جعلنا الأسفل أعلىٰ، وبالعكس.

---

(١) «هدي العقول» ج٧، الباب: ٢٥، ح١، ٢، وفي «الكافي» ج١، ص١٤٩، باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة، ح١، ٢، باختلاف.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٣١؛ «إيقاظ النائمين» ص ٢٧ – ٢٨.

(٣) «كلمات مكنونة» ص٢٧.

(٤) «الكهف» الآية: ١١٠.

وفي هذا التوحيد وإن كنت تلاحظ غيره، لكن لا ملاحظة استقلال ولا تشريك ولا دونه، بل علىٰ نحو خاص عرفته في المجلّد السابق وسيأتي.

والعاصي مشرك في هذا المقام، تابع لهواه، مرجّح إرادة غير الله علىٰ إرادته. ومراتب هذا التوحيد والشرك كثيرة، ولا يوجب الأوّل الأعظم، وقد يوجبه، نعوذ بالله من جميعه، ونستغفره.

قال ﷺ: (**الشرك في أُمتي أخفىٰ من دبيب النملة السوداء علىٰ الصخرة الصمّاء في الليلة الظلماء**)[1].

وإجمال مراتب هذا التوحيد ترجع إلىٰ ثلاث، بحسب إجمال مراتب الخلق: عوامّ وخواصّ وخواصّ الخواصّ.

الأول: للعوامّ، وهو القيام بالواجبات الشرعيّة، وترك المحرّمات في الأقوال والأفعال والحركات والسكنات، وليسا مختصين بالأقوال ولا بالأفعال. وفي الحديث: (**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**)[2]... إلىٰ آخره، ونحوه كثير.

الثاني: للخواصّ، ترك ذلك، مع القيام بالمستحبّات وترك المكروهات، وفي المستحبّات رضاه، وفي المكروهات عدمه. وفي ذلك زيادة المحبة، وفي تركها ـ دون الأول ـ إيثار هواه وشهوته وإن لم يستحق العقاب، ما لم يوجب أحدهما ترك أحدهما في بعض الأحيان.

الثالث: ما لخواصّ الخواصّ، وهو القيام بما سبق، مع ترك المباحات، مثل ما ورد بقول مطلق، مثل: (**كلّ شيء لك مطلق حتّىٰ تعرف الحرام بعينه فتدعه**)[3] وهؤلاء يَدَعون ما لا بأس به، حذراً من الوقوع في ما به بأس.

والأقسام الأربعة السابقة ورد فيها أخبار بالخصوص، لا أنّ المباح مالم يرد فيه نصّ مطلقاً، فلا إهمال في الشريعة، ولم يغفل الرسول ﷺ شيئاً، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الخَلقِ غَافِلِينَ﴾[4].

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج ٢، ص ٧٤، ح ١٩٨؛ «كنز العمّال» ج ٣، ص ٤٧٦، ح ٧٥٠٤، بتفاوت في بعض الألفاظ.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٢، ح ١.

(٣) «الفقيه» ج ٣، ص ٢١٦، ح ١٠٠٢، «تهذيب الأحكام» ج ٩، ص ٧٩، ح ٣٣٧، بالمعنىٰ.

(٤) «المؤمنون» الآية: ١٧.

وهؤلاء لا يلاحظون إنيّة وشهوة لأنفسهم، ولا ينظرون إلّا بنور الله في جميع حركاتهم وسكناتهم، وفي خطراتهم وضمائرهم، ولكلّ درجة درجات، وما نال كمال هذه الدرجة علىٰ الحقيقة ولا جميعها بتمامها وكمالها إلّا الرسول ﷺ والاثنا عشر والزهراء عليهم السلام، وهم الذين قطعوا الصراط بسهولة، لا غيرهم، ولسواهم بمراتبهم، ويقابل كلّ مرتبة شرك.

أقسام التوحيد حسب الموحّد

ثمّ اعلم أنّه ورد في توحيد[1] الصدوق وغيره[2] عنهم عليهم السلام: **(توحّد بالتوحيد في توحّده ثم أجراه علىٰ خلقه)**، وهذا متضمن لتقسيم التوحيد بحسب الموحِّد ـ بصيغة اسم الفاعل ـ:

القسم الأول: الذاتي، وهو توحيد الذات للذات، وهو عين الذات من كل وجه، ولا يكتنه ولا يعبّر عنه بعبارة، ولا يشار له بإشارة، ولا يكتنه، لأنّه عين الذات مطلقاً. وما قاله أهل وحدة الوجود، وأهل اللوازم والمفاهيم، فلا أصل له ولا [هو] حقّ. وتفصيله وما ذكره تابِعهم الملّا وصهره ممّا يطول، وسيأتيك في مواضع متفرّقاً، وما في كلامهم من الصواب فهو في الصفات الدالة، ويثبتونه في الذات، وألحدوا في أسمائه.

وهذا هو المراد من قوله عليه السلام: **(توحّد بالتوحيد في توحّده)**.

والقسم الثاني: التوحيد الصفاتي المشار له في قوله عليه السلام: **(ثمّ أجراه علىٰ خلقه)**، وحقيقته ترجع إلىٰ الصفة الدالّة التي أظهرها بخلقه لخلقه، وخاطبهم بها في حقائقهم بقوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[3]، وظهوره في الخلق متفاوت، كلّاً بحسب مقامه، من القابليّة الأولىٰ إلىٰ الذرة، من الموجودات المجرّدة العقليّة ـ والروحيّة والنفسيّة والمثاليّة والجسميّة والأوليّة ـ أو الأجسام الفلكية، أو المادّة العنصريّة، أو مركّباتها التامّة أو الناقصة، سواء فيه الجزء والجزئي، والكل والكلّي، الذاتي والعرضي، والعرض والجوهر، ويجمعها ألف ألف عالم وزيادة.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾[4]، وحصرها وتفصيلها لا يعلمه إلّا الله، وإجمالها ـ بحسب القبضات العشر التي منها تكوّن الكون وبرز جامعاً لعلله وأسبابه، وفي ظهوره له به في كل مرتبة يلحقه حكم ورسم وصفة ـ:

---

(١) «التوحيد» ص ٩٤، ح ٩، بتفاوت.
(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٢٣ باب تأويل الصمد، ح ٢.
(٣) «طه» الآية: ١٤.
(٤) «المدّثر» الآية: ٣١.

المقامات العشر

الأوّل: مقام القلب، وهو أول تنزّل وظهور فعله، ومحل قبول ذلك الصوت، وتعليم ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا ﴾، فالأشياء كلّها متوجّهة إليه، كما أنّه متوجّه للكلّ، وعامّ لكلٍّ بحسبه، وهو المعبّر عنه بـ﴿ أنا ﴾، وهو نفس ظهور العظمة والكبرياء، وهو نفس ظهور الفاعل. ومن عرفه ووحّده بهذا المقام عرفه بكلّ شيء، لأنّ هذا أبسط المقامات ومبدأ وجوده، ومقام معرفته به، فبه تعرّف في كلّ شيء، فما جهله شيء ومقام، وهو لا يعلم إلّا به.

وصاحب هذا المقام يعبد ويسبّح مع حملة العرش فوقه، بجهة يمينه، لأنّه عرش وجوده الكلّي ومظهر لعرشه الأوليّ، وفي مقام يسبّح مع حملة العرش تحته، ولكلٍّ مقامات شرحها ممّا يطول.

الثاني: مقام النفس والصدر والكرسي وحجاب القدرة، ويسبّح مع ملائكة الكرسي، فوقه أو فيه أو تحته، علىٰ حسب صفاء النفس.

الثالث: مقام العقل، تحت حجاب العزّة.

الرابع: مقام العلم.

الخامس: مقام الهمّة.

السادس: مقام الوجود.

السابع: مقام الخيال ورتبة المثال.

الثامن: مقام الفكر.

التاسع: [مقام] عالم الحياة.

العاشر: مقام الجسد الأُخروي والبرزخي والدنيوي، بلا إلٰه إلّا الله، ولكل عالم تقديس وتسبيح مع ملائكةٍ، بحسب الحالات الثلاث.

وبقيت مرتبة هي:

الحادية عشر: و[هي][1] ظهور التوحيد في أول المدد والاستمداد، وهو غيب المقام الأول والفؤاد، ونقطة الوجود، وله مراتب ـ كغيره ـ ثلاث، بحسب الأقل. جملتها ثلاثة وثلاثون، وفي كلّ مرتبة منها: توحيد ذات وصفات وأفعال وعبادة، وسبقت. جملتها مائة

---

(١) في النسختين: «هو».

واثنتان وثلاثون مرتبة، وهي مراتب التوحيد، لكلّ واحدة في السلسلة الطوليّة، وهي ثماني مراتب، أولها: الحقيقة المحمديّة، وآخرها الجماد، ولكلّ مرتبة خمس مراتب، هي مبادئ التوحيد، من مقامات الكلمة والدلالة:

الأولىٰ: مقام الباطن.

و[الثانية] مقام ظاهره، وهو الباطن في الألف، والأولي في النقطة.

و[الثالثة][١]: مقام الظاهر في الحروف العاليات.

ثم [الرابعة:] مقام الظاهر من حيث هو في الكلمة التامة.

والخامسة: مقام الظهور في الدلالة.

وهذه الخمسة لكلّ من وجد بـ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ وهي المقامات التي لا تعطيل فيها، في كلّ مقام لكلّ مخلوق، جملتها في الثمانية أربعون مقاماً، هي مراتب التوحيد في السلسلة الطولية، ولكلّ واحدة من هذه ـ بحسب ملاحظة السلسلة العرضية ـ مائة واثنان وثلاثون مقاماً، مجموعها خمسة آلاف ومائتان وثمانون مرتبة، ولكلّ مقام أهل يسبّحونه بلغات مختلفة.

تنبيه فيه تأكيد واعادة افادة

قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ﴾[٢] إلىٰ آخر السورة، قد انطوت علىٰ ماعرفت من مراتب المعرفة والحِكم الإلٰهية، فعرف بذلك أن التعبير بالأحدية عنه تعالىٰ ووصفه بها في مقام التعريف والبيان أنّه أحدي الذات والمعنىٰ، فلا تركيب فيه بوجه، بما يلاحظ غيره في مقام معرفته المعرفة الحادثة، وتوصيفه بصفة الدلالة، فهو منزّه عن التركيب الإمكاني بأنواعه، لا حسّاً ولا عقلاً ولا وهماً ولا فرضاً، ولا بحسب الأمر والمقايسة والمشابهة والمخالفة بوجه، وهو ما كان عليه فيما لم يزل، وهو علىٰ ما كان، وأوضحه باقي السورة إلىٰ خاتمتها.

ومنه يتّضح بطلان ما قاله أهل التصوّف ومنهم الملّا الشيرازي وصهره وأشباههم من أهل الإسلام، كما صرّحوا به في مسوّداتهم حيث قالوا: «إنَّ بسيط الحقيقة كل الوجود،

---

(١) في النسختين: «الثالث».

(٢) «الإخلاص» الآية: ١ - ٢.

والله بسيط الحقيقة فيكون كلّ الوجودات، أو كلّ الأشياء»[1] كما سبق ويأتي في المجلّدات، وعرفت بطلانه ويأتي.

ونقول هنا: أما كونه تعالىٰ بسيط الحقيقة بكلّ وجه واعتبار فمتّضح ـ عقلاً ونقلاً ـ بديهي، وإن لم يكن علىٰ قواعد أهل التصوّف كذلك، وما قالوه فيه تعالىٰ ـ وسيأتي ـ يبطل قولهم هنا: إنّه تعالىٰ بسيط الحقيقة، بل غير بسيطها، فلا يكون كلّ الوجود. ويدل علىٰ بساطته كذلك، وإن لم يوجب ما قالوه، بل يوجب خلافه وستعرفه. وكذا قولهم: إنّه كل الوجود، يوجب أن يكون بسيط الحقيقة ـ وستعرفه ـ لكنّه بسيط الحقيقة، وليس هو كل الأشياء.

ويدلّ عليه زيادة أنّ الأزل لا يصح ـ ولا يمكن ـ كونه زائداً علىٰ الذات أو بعضها، كما هو بديهي من وجوه، فتعيّن كونه نفس الذات بكل وجه واعتبار، فلا يكون فيه جهة وجهة بوجه أصلاً، وإلّا حصل فيه التركيب المنافي لتلك الأحدية والأزليّة، والموجب للحدوث والموجب الجامع، فله مماثل ومضادّ، فليس هو الموجد لجميع الأشياء، وقامت فيه آية النفي والإثبات، وجرىٰ فيه ما أجراه علىٰ خلقه، وقامت فيه آية المصنوعيّة، وعاد دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه، فيشتبه الصانع بالمصنوع، وهو محال بديهي.

لا يقال: جهات السلب أُمور اعتبارية، وهي لا تنافي الأحدية الثابتة له.

لأنّا نقول: قال بهذا المتكلّم وبعض حكماء النظر، وهو |خطأ| [ـ]، وكيف لا تنافيها وهي [تحديد][2]، وتكون وحدته تعالىٰ ـ حينئذٍ ـ إمكانية، فبعض الوحدات الإمكانية كذلك، ويبقىٰ في الفرض وحدة أتمّ منها لم تثبت له تعالىٰ، إلّا أن تكون لغيره، وله تعالىٰ الأنقص، تلك إذن قسمة ضيزىٰ.

وأيضاً السلب له جهة وجود، وإلّا لم يتوجّه له الاعتبار، ولم يحكم عليه ببعض الأحكام سلباً وثبوتاً، وكلّه محال في العدم المطلق أيضاً، وهو يوجب كونه ثبوتياً، والنفي أيضاً فرع الاعتبار، والإثبات والنفي عنه تعالىٰ تحديد لغيره، فلا يكون مبدؤه فيه، ولا يرجع إليه، وتقوم فيه الجهتان ولو بحسب الصلوح.

نعم، هو يدلّ عليه دلالة ظهور بما ظهر له به، لا بذاته، وهكذا ظهور العالي بالسافل

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨؛ «الشواهد الربوبية» ص٤٧؛ «أصول المعارف» ص١٠ ـ ١١، نحوه.

(٢) في النسختين: «تحليه».

والسافل [بالعالي]، فتتعدد وجوه الظهور والدلالة، وتعدّدها في مقاماتها لا بحسب الذات؛ لتنزّهها عن جميعها، ونافىٰ أحديتها، والنفي ضد الثبوت، أي الوجود.

فلابدّ أن يكون له قسط وجودي ويدخل في الوجود، ولو بوجه أعمّ، وإن لم تلاحظ الضدّية التامّة وتخرجه عنها، [فـ]قل: هو ظلّه وعكسه أو ضدّه. ولا تتوهّم تناقضاً من قولنا: للعدم [وجودٌ]، فإنّه مغالطة.

علىٰ أنّا نقول: للعدم وجود، لما عرفت، وليس العدم عدماً مطلقاً مطلقاً، وإلّا لم يكن عدماً ويُحكم عليه، وغير ذلك، ولما وقع الخلاف بين زرارة وهشام، لمّا تنازعا في أنّ العدم شيء أو لاشيء، وقال هشام بالأول، وزرارة بالثاني، ورجعا له عليه السلام، قال عليه السلام: (**قل في هذا بقول هشام**)[1].

وقال الله تعالىٰ: ﴿**أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا يَعْلَمُ فِي الأَرضِ أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ القَولِ**﴾[2].

ومعلوم أنَّ مالا يعلمه الله لا وجود له بوجه، وما يكون كذلك له وجود بوجه، فلا يكون العدم المطلق لا شيء مطلقاً. ومثله «شريك الباري»، وهو ما مثّلوا به، وحكم عليه الله بعدم كونه معلوماً، فلا وجود له ولا يمكن للعقل فرضه ولا يحكم عليه، وقال الله تعالىٰ: ﴿**فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخفَىٰ**﴾[3] و ﴿**لا تَخفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ**﴾[4]، فلا يمكن فرض العدم المطلق، وإلّا لم يخرج عن ذلك، ويكون معلوماً لله، فلا يكون عدماً مطلقاً، هذا من المحال، وما لمحال المسألة من جواب.

فمثل لا جسم ولا شريك له ولا محلّ له، وأمثالها، صِيَغٌ صيغت شرعاً، لإبطال ما أحدثته الأوهام الشيطانيّة في التوحيد، وشبّهوا به الله تعالىٰ، فوضعت حماية للجانب العليّ، ورجوعها إلىٰ مقامات المخلوقات، أو قل: مقامات التوحيد، بإبطال أضدادها ـ وهي مقامات الشرك ـ ورجوعها إلىٰ المخلوقات المحدثة، ولا شريك له، ولا شيء معه تعالىٰ بوجه، لا وجود ولا عدم، فلا حاجة له إلىٰ مميّز ذاتي ثبوتي أو عدمي. وليس لظاهر اللفظ معنىٰ وجودي بوجه، وإلّاكان معلوماً لله، وليس كذلك، وظاهر اللفظ حروف محدثة يعلمها الله تعالىٰ.

---

(١) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٥٤٤، الرقم: ٤٨٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الرعد» الآية: ٣٣.

(٣) «طه» الآية: ٧.

(٤) «الحاقة» الآية: ١٨.

وأيضاً كل شيء له ضدّ، والنفي ضدّ الإثبات، فهو شيء، وإن كان له قسط وجودي فهو لا ينافيها، والعدم الصرف واللاشيء المجرّد ـ كما زعموا ـ لا يصلح للضديّة ولا للفرعيّة للوجود وكونه معه، ولو صلوحاً، ولا أنّه فرعه ومتمّم له، فلا ثبوت إلّا بسلب، فهو متمّم له، فلا تحقّق للعدم الصرف. وما توهّم مخلوق مثلنا مردود إلينا عقلاً ونقلاً، فكلّ إثبات ممكن يتبعه سلب معه، وكلّ سلب سبقه إثبات.

وقول أكثر أهل النظر[١] بعدم اشتراط وجود الموضوع للسالبة، باطل، وإن سُلّم فمراد القائل به عدم الوجود الخارجي لا الذهني، وهو أخصّ من موضع النزاع، ورفع الخاص لا يوجب رفع العام، فصاراه أنّ الثبوتيّة لها الخارجي والذهني، وليس هو كلّياً، والسالبة لها الوجود الذهني وبه يحصل المطلوب، ولابدّ منه.

وكل ما في الذهن ـ ولو بفرضه ـ ممكن. بل نقول: لابدّ له من مطابق في وعاء الوجود زمانياً أو دهرياً، أو غيرهما، ودلّ عليه حديث علل الشرائع وغيره، ويدلّ عليه توجّه الذهن له وتصوره له ثبوتيّةً وسلبيّةً.

وفي النصّ عنهم عليهم السلام: (كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم)... الحديث[٢]، فلا يجري السلب إلّا حيث يصحّ كون المسلوب في رتبة المسلوب عنه، وصحّة جريان السلب فيه ولو بحسب الصلوح، فيكون مركّباً، ولم يكن أحديّاً لذاته بذاته، فلا يجري في الذات سلب، وإلّا بطل ما بالذات واجتمع النقيضان. وليس أحد خالص لا تركيب فيه بوجه إلّا الله، فهو بسيط الحقيقة مطلقاً، فلا يجري في الذات السلب، ولا الثبوت المقابل له، نعم ثبوت هو ذاته، وغيرها دليل وآية في مقام الإمكان والأكوان، كلّاً في مقامه بما ظهر له به، عيناً كان أو معنىً.

وأيضاً لو رجع التركيب إلىٰ الذات بوجه ما لزم تنزّلها لمقام غيرها، وكونها غيرها، وهو يبطل الأزلية ويوجب وحدة الوجود.

نعم القائل |بها| ـ كالملّا الشيرازي وأهل التصوّف، أو بالشبح والظلّ، وتجلّيه بذاته لمفعوله ـ يقول بحصول الكثرة فيه، ووصفه بصفاتها بحسب ظهور الذات، ورجوعها لذاته

---

(١) انظر: «الإشارات والتنبيهات» ج١، ص١١٦.

(٢) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج١، ص١١٠، بتفاوت يسير؛ «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي» ص٨١؛ «علم اليقين» ج١، ص٧٣.

لا لفعله، وأنّ تجلّيه للأشياء بها لها، فتدبّر.

وإذا تنزّه عن التركيب تنزّه عن قيام السلب فيه ـ والنفي والتباين والتناسب والظهور والخفاء ـ وقيام التضادّ في الذات، وإن ظهرت لكلّ بما ظهرت به للآخر وجمعتهما بما فارقتهما، فهو أول بما هو آخر في آخريّته التي هي أوليّته، فهو أول آخر ولا أول ولا آخر، وآخر بما هو أول في آخريّته بما هو أول، وكذا في العكس.

وكل هذا في مقام الفعل الذي إليه ترد الأشياء، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّماءُ والأرضُ بِأَمْرِهِ﴾[١]، وقال علي عليه السلام: (كلّ شيء سواك قائم بأمرك)[٢] وقال عليه السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[٣].

ومردُّ فعله إليه تعالىٰ، بما ظهر له به، فلا بسيط سواه تعالىٰ، وبساطة غيره ـ كالعقول والنفوس والأرواح وسائر المخلوقات ـ بساطة إضافية بالنسبة لمن دونها، لا له تعالىٰ، ولكلّ منها مادة وصورة وحدود في كلٍّ بما يناسبه.

نعم، كلما قلّت الشروط والجهات فهو أبسط.

والأولون من الحكماء[٤] قولهم ببساطة العقول يعنون: بساطة إضافية، وجعل الملّا الشيرازي وأضرابه أنّ للعقول بساطة حقيقة كالواجب، وأنّها والواجب تامة، وعدّها معه واخراجها عن العالم، [خطأ] [ـ] ظاهر، نعوذ بالله منه.

ومن ذلك أنّه لا شيء معه أزلاً وأبداً، وهو علىٰ ما كان، لم تختلف عليه الأحوال، وجميع الأغيار غيره، كل في رتبة حدوثه، ولا اعتبار لها مع الذات، لا بنفي ولا إثبات لما سبق. فهو تعالىٰ ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولد﴾[٥]... إلىٰ آخر السورة، وللملّا الشيرازي وتلميذه وأشباههما هنا خبط، وسبق متفرّقاً ويأتي.

وقولنا: ليس معه غيره، عبارة مصاغة من المقامات الدالّة، للتفهيم والتعليم والتعبير، لا لأن هناك لحاظاً في الذات؛ سلباً أو غيره، كيف وهو فرع الإثبات، ولا شيء معه بوجه؟ ولكن قصارىٰ التعبير والتفهيم للتنزيه المتصوّر ذلك، وهو تحديد لغيره، والعدم بالنسبة

---

(١) «الروم» الآية: ٢٥.
(٢) «البدل الأمين» ص٩٧، بتفاوت يسير.
(٣) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة.. ، ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩، عن الصادق عليه السلام، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) انظر: «التعليقات» ص ١٢٠ – ١٢١.
(٥) «الإخلاص» الآية: ٣.

إلىٰ الذات يرجع إلىٰ أنّه ليس إلّا هو، وغيرها ليس له إلّا الامتناع، بمعنىٰ: لا تحقّق له إلّا في مقام إمكانه أو كونه، فسلب السلب بالنسبة إليه تعالىٰ لا لإثبات شيء، بل لنفي شيء معه، فهو تحديد لغيره ورجوعه لغيره، وقصارىٰ التعبير وفائدته ذلك، فليس إلّا هو، وغيره ممتنع مع الذات، والعلم ذاته ولا معلوم، (وكان الله ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان). ووضع العبائر بالنسبة إليه تعالىٰ إنما هو لنا للتفهيم والبيان والدعاء والنداء، ومبدأ الاشتقاق من الفعل، فتدبّر.

فاتضح أنّ ذاته بسيط الحقيقة، لا ذكر لغيرها معها بوجه، لا بمنادّة بوجه، ولا مضادّة كذلك، فلا شيء معها ولا فيها ولا منها، لا ثبوتاً ولا سلباً، |وأخطأ| الملّا، وقال: «العقل وما فوقه كل الأشياء»[1] ومراده بما فوقه: الله تعالىٰ.

وقال: «كلّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأمور، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها وأحاط بها، إلّا ما كان من باب الأعدام والنقائص، فإنك إذا فرضت شيئاً بسيطاً هو (ج) مثلا، وقلت: (ج) ليس (ب)، فحيثيّة أنّه (ج) إن كانت بعينها حيثية أنّه ليس (ب)، حتىٰ تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً، ولزم أن يكون كل من عقل الإنسان مثلاً، عقل أنّه ليس بفرس، بأنْ يكون نفس عقله (الإنسان) نفس عقله (ليس بفرس)، لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك، فظهر وتحقّق أنّ موضوع الجيميّة مغاير لموضوع أنّه ليس (ب)، ولو بحسب الذهن.

فعلم أنّ كل موجود سلب عنه أمر وجوديّ فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها ليس كذا، فبعكس النقيض: كل بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء، فاحتفظ بهذا إن كنت من أهله» انتهىٰ كلامه[2].

أقول: ولا خفاء علىٰ الفطن، التابع لمحمّد وآله ﷺ، سقوطه عن الحقّ.

وجهة السلب المقابلة للإثبات لا تقوم في الذات، بل هما مقام الفعل، وقيامهما به لا بالذات، وهو ينافي البساطة الحقيقية. وإذا كان في الإمكان ـ ولو بالاعتبار ـ فأين هو والذات؟ وأحدهما لا يدخل في الآخر ولا يصاحبه، وكمال الغير ـ مطلقاً ـ منه بدأ وإليه مفتقر، وظهر منه، فلا يعود للذات، ولا تحصل فيه آية المصنوعية، والسلب بحسبه لا

---

(١) «كتاب المشاعر» ص ٥، بتفاوت يسير.

(٢) «كتاب المشاعر» ص ٤٩ – ٥٠، صححناه علىٰ المصدر.

بالذات، ولم يسلب عنه كمال، وهو محيط به في مقامه إحاطة ظهور وافتقار، لا في مقام الذات. ومن المحال فرض إمكانية شيء ـ ولو اعتباراً ـ في الذات، فكان الله ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ مالم يزل، كما اتضح عقلاً ونقلاً.

وقوله: «كل موجود سلب عنه أمر»... إلىٰ آخره، مغالطة ظاهرة، وإجراء حكم الممكن في الواجب، وكماله ذاته، ولا معيّة مطلقاً، فلا يجري فيه السلب، ويلزمه الوقوع في ما فرّ منه بعكس النقيض، فعلىٰ قوله: كل بسيط الحقيقة موجود، لا يُسلَب عنه شيء أمر وجوديّ، هو نفس التركيب، لأن فيه جهة ذاته وأخرىٰ: هي عدم سلب أمر وجودي، فهو قيد زائد، واجتماعهما في بسيط الحقيقة ينافي هذه البساطة.

وأظهر منه فساد **قوله:** «ولا يغادر صغيرة»... إلىٰ آخره، فجعل لجميع الممكنات ـ مطلقاً ـ ثبوتاً في ذاته الأزلية، فإما هي قديمة أو بالكل، أو هي ممكنة، فجاء التركيب والمحال، وإلّا فلا نسبة لها في الذات ولا ثبوت فيها، بل في مراتبها أحاط بها، ولكن هذا لازم القول بوحدة الوجود، ومفاسده لا تحصىٰ.

ونفس الوجودات الممكنة من قبيل الأعدام [والنقائص][1] في ذاته، بل لا اعتبار لها بوجه فيها، وليس هو مقام الجعل والمخلوقيّة، ولا السلب ولا الثبوت، فلا يجري فيها ذلك، فتدبّر لقليل البيان اللفظي المشتمل علىٰ عدّة براهين حكمية وأدلة نقليّة، ودعهم وما يفترون.

ثمّ نرجع ونقول: لمّا اشتملت السورة علىٰ التوحيد بأقسامه، والتنزيه المشتمل علىٰ الوجودات المقيّدة، من العرش إلىٰ الفرش ـ والوهم كثيراً ما يغلب حكمه فيعارض ما هو بديهي في فطرة العقل، فيحكم بخلافه ـ نفىٰ عنه تعالىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[2] أن يكون له مقيّد في الذات أوالصفات، وكذا الولادة الجسمانية والمشاركة الإمكانية.

وكذا لا يكافئه أحد، فلا يصحّ أن يقال: هو جسم أو صورة أو يُرىٰ، أو له مكان أو ينزل، أو مركّب، أو تقوم به الحوادث، إلىٰ سائر الصفات الإمكانية الذهنية والخارجية، فهو تعالىٰ منزّه عن جميعها، فلو أثبت له صفة نقص ما كان له كفو ذاتاً أو صفة أو فعلاً، فلا يصح اكتناهه ولا يمكن، بل كل متوهّم مخلوق، وكيف تُنزّل هذه الرواية علىٰ ترك التعمّق ـ كما توهمّه ذلك البعض ـ بل يقتصر علىٰ الظاهر خاصّة.

---

(١) في النسختين: «النقائض».

(٢) «الإخلاص» الآية: ٣.

وكتب الأصول ـ كالكافي وغيره ـ وكذا خطبهم وجواباتهم لكميل وغيره، مشحونة ببيان غوامض التوحيد، وبيان لمسائل كثيرة وأبواب متفرقة، ولكنها داخلة في هذه السورة، والآيات والتعمّق فيها لا يخرجها. فمن رام أن يعرف معرفة وراء ما تضمّنته هذه السورة فقد هَلَك، كيف وللقرآن تخوم ولتخومه تخوم إلىٰ ما شاء؟ كيف وليس وراءها معرفة إلّا اكتناه الذات، وهو مستحيل؟

والآيات المشار إليها هي قوله: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ * سَبَّحَ للهِ مَا فِي السَّمٰوٰاتِ والأرضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّموَاتِ وَالأرضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ والظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّموَاتِ والأرضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ العَرْشِ يَعلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأرضِ وَمَا يَخرُجُ مِنهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَينَمَا كُنتُمْ وَاللهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ * لَهُ مُلكُ السَّموَاتِ وَالأرضِ وإِلَىٰ اللهِ تُرجَعُ الأمُورُ * يُولِجُ الَّيلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي الَّيلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾[1].

وقد اشتملت هذه علىٰ أمر الخلق، وإثبات العبادة لكل فرد، وإحاطته بكل فرد، بحيث لا يخفى عليه شيء، وغير ذلك، فلنشر إلىٰ بعض ما فيها من خلالها:

معنىٰ التسبيح

فنقول: ﴿سَبَّحَ﴾، أي نزّهه وقدّسه عمّا لا يليق به، وعن [عدم] براءته من التغيّر والتبدّل، كحال ما في السماوات والأرض ﴿للهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالأرضِ﴾ لاضطرار الخلق إلىٰ تنزيه خالقه عمّا فيه من آثار المصنوعية، وكذا اضطرّت إلىٰ تنزيهه عن التعطيل، بل متّصف بصفات الكمال ذاتاً، فذاته كاملة بذاتها.

وكيف لا تسبّحه السماوات والأرض وما فيها، وهو عزيز ذاتاً وصفةً وفعلاً؟ فلا يُنال ولا تُضرب له الأمثال، فلابدّ من أن تسبّحه وتنزّهه عمّا لا يليلق به، بلسان المقال في بعض، والحال في الكلّ، بما يقتضي حال كلّ موجود ومقامه.

الحكيم في أفعاله، حكم وراء مالا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ، وبديهة أن الفعل المحكم المتقن لا يكون مواتاً، بل حيّ، ومعلوم أنّ الحيّ يدرك خالقه، بما فيه من أثر الصنع، علىٰ

---

(١) «الحديد» الآية: ١ – ٦.

قَدرِه. قال عليه السلام:

وفـي كـلِ شـيءٍ لهُ آيـةٌ   تـدلُ عـلىٰ أنـهُ واحـدُ[١]

أي لذلك الشيء، وأردف بهذه الاسمين، لاشتمالها علىٰ البرهان الدال علىٰ أنّه أهل للتنزيه، وعلىٰ أنّ جميع خلقه تسبّحه تعالىٰ، فلا جماد في خلقه ـ بمعنىٰ عادم المعرفة ـ أصلاً ورأساً، وإن اختلف إدراكاً ودرجة، وتفاضلوا فيها تفاضلاً كان نسبة بعض إلىٰ آخر كأنّه جماد.

ولا خفاء لعاقل في عموم أحكامه لكلّ جزء جزء من مخلوقاته، فمعرفته ببارئه عامّة.

واعلم أنّ ما تضمّنته هذه السورة من كون كلّ يسبّحه، المقتضي لكونه لا جماد أصلاً ورأساً، وأنّ نور العشق والشوق سارٍ في كلّ فرد فرد من العالم، عنصريّ وفلكيّ وغير ذلك، والكلّ متوجّه نحو الجهة العليا، وإن اختلف السير، لما يشاهد من تحرك كلّ إلىٰ كلّ، ورجوع المحسوس للمعقول، والأمارات الدالة علىٰ ذلك، كالإدراكات والأفاعيل والألوان في مطلق الحيوانات، وكذا التماسك والأماكن المخصوصة للعناصر وتركيب الحي منها، العاقل وظهور التعقّل، وزيادة الأفاعيل من أوّل التركيب بدون الناطقة.

فهذا من أصرح الدلائل علىٰ أن العناصر قبلُ عاقلة درّاكة، [وهو] ممّا لا خلاف فيه عند المتألهين، والروايات به طافحة متواترة معنىً، تزيد علىٰ مائتي حديث، كما يدلّ علىٰ أنّه عاداهم من كلّ شيء شيء[٢]، وكذا الدال علىٰ فرض الولاية علىٰ كلّ مخلوق حتّىٰ الأيام، أقرّ من أقرّ وأنكر من أنكر[٣]، وضجيج الأرض من بول الأغلف[٤]، وأحاديث المؤذن والاستغفار له لمدّ صوته[٥]، وكذا لطالب العلم[٦]، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي

---

(١) ذُكر البيت في «ديوان أبي العتاهية» ص١٢٢، ولم نجد مصدراً ينسبه للإمام عليه السلام.

(٢) «مشارق أنوار اليقين» ص٩٢؛ «بحار الأنوار» ج٦١، ص٣٠٣، ح٦؛ ج٦٢، ص١٦، ح١١.

(٣) انظر: «بحار الأنوار» ج٢٧، ص٢٨٠، أحاديث الباب ١٧.

(٤) «الكافي» ج٦، ص٣٥، باب التطهير، ح٣؛ «وسائل الشيعة» ج٢١، ص٤٣٣، الباب: ٥٢ من كتاب النكاح، ح١.

(٥) «الفقيه» ج١، ص١٨٥، ح٨٨٢؛ «وسائل الشيعة» ج٥، ص٣٧٢ الباب: ٢، من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

(٦) «الكافي» ج١، ص٣٤ باب ثواب العالم والمتعلّم، ح١.

الأرضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلّا أُمَمٌ أَمثالُكُمْ﴾ الآية[١] و﴿إنْ مِنْ شَيءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَلَكِنْ لّا تَفقَهُونَ تَسبِيحَهُمْ﴾[٢].

وقال المتكلمون واللغويون: لا تسبّح، وإلّا لفقهناها وسمعناها[٣]، ولكن ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفقَهُونَ بِهَا﴾[٤].

ومن الآي: ﴿قَالَتْ نَملَةٌ ياأَيُّهَا النَّملُ﴾...الآية[٥] ﴿إذَا زُلزِلَتِ الأَرضُ﴾[٦]...إلىٰ آخرها، ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[٧]، وما ورد في تفسيرها[٨]. وصدر الآية ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمواتِ والأَرضِ﴾ الآية[٩]. ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَمَنْ فِي الأَرضِ والشَّمسُ وَالقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِن النَّاسِ﴾...الآية[١٠].

فهذه العبادة والمعرفة عامّة، لمساوقتها الوجود والإيجاد، وإيجاد الله عام للكل، فيعرفه الكلّ، فقال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوا إلَىٰ مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيءٍ يَتَفَيَّؤُوا ظِلالُهُ عَنِ اليَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلّٰهِ وَهمْ دَاخِرُونَ﴾[١١].

والآيات والروايات[١٢] كثيرة متواترة علىٰ أنّ كلّ شيء يسبح الله، وفي ما أشرنا له كفاية، وكذا روايات تسبيح الحصىٰ في كفّه[١٣]، وفي خروجه ورجوعه لجبل حراء[١٤].

وفي الأسفار يسلّم عليه كلّ مَنْ يمرّ عليه[١٥]، والمعجزة في إظهار ما فيه باطناً للعجز، وإطاعته فضل وجوده حتىٰ يوصله لرتبة الحيوانية، فيكون له هذا النطق المسموع بهذه الحاسة بدون لسان بحسبه، بل ينطق كنطقه، فتفطّن.

---

(١) «الأنعام» الآية: ٣٨. (٢) «الإسراء» الآية: ٤٤.

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج٢٩، ص ١٨٠؛ «تفسير القرطبي» ج١٠، ص٢٦٦.

(٤) «الأعراف» الآية: ١٧٩. (٥) «النمل» الآية: ١٨.

(٦) «الزلزلة» الآية: ١. (٧) «النور» الآية: ٤١.

(٨) انظر: «التفسير الصافي» ج٣، ص٤٣٩. (٩) «النور» الآية: ٤١.

(١٠) «الحجّ» الآية: ١٨. (١١) «النحل» الآية: ٤٨.

(١٢) «الكافي» ج٦، ص٥٣١، باب النوادر من كتاب الزيّ والتجمّل، ح٤؛ «تفسير العيّاشي» ج٢، ص٣١٦، ح٧٩؛ ص٣١٧، ح٨٠، ٨١.

(١٣) «الخرائج والجرائح» ج١، ص٤٧، الرقم: ٦١.

(١٤) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص١٥٧، ح٧٨؛ «بحار الأنوار» ج١٧، ص٣٠٩، ح١٤.

(١٥) «الخرائج والجرائح» ج١، ص١٤٠، الرقم ٢٢٦.

وما دلّ علىٰ بكاء كل شيء لمقتل الحسين عليه السلام ـ وكما تواتر عند الكلّ[١] ـ إلّا بني أُميّة وشيعتهم، من آدم إلىٰ يوم ظهورهم، وبكاء السماء والأرض له، بل للعالِم العامل أربعين صباحاً[٢]، وكذا موضع صلاته وشهادتها له يوم القيامة[٣]، وكذا رجب وشعبان لمن صامهما، ونحوه كثير.

فلا وجه للعدول عن الآيات والروايات المتطابقة الغير المعارضة، لا بدليل عقلي ـ بل هو موافق وقائم علىٰ ثبوت ذلك للكل، وعموم العشق والشوق كما عرفت ـ ولا نقلي.

وما اطّراح مثل هذه النصوص بمجرّد الاستبعاد اللغوي، إلّا ميل ظاهر وتوهّم فاتر، كما زعمه بعض علماء اللغة، وسيد الغرر والدرر[٤] وغيرهم، ممّا لا يجدون هذا اللسان اللحمي بتقطيع هذه الحروف، ووجدوا تخيّلات اللغة ومجازاتهم في مخاطبة الديار والإبل، فنفوا عنها الإدراك، وتأوّلوا الآيات والروايات علىٰ مثل هذه التخيّلات، وهو وزن بدون الاستقامة، وفرع السفسطة.

وليس القرآن بجارٍ علىٰ التخيّلات اللغوية، ولا الدليل العقلي ممّا يعزل بالتوهمات الشعريّة، أوَلا يعلمون أنّ نفي ما عنوه أخصّ ممّا أثبتنا، ونفي الخاص لا يدل علىٰ نفي العام؟! مع أنّ المشاهد من كثير من الأشياء بخلاف ذلك.

نعم، نقول: تسبيحها بلسان الحال، لكن لا بالمعنىٰ الذي عنوه، بل مرادنا بالحال: حال وجودها، فلو كان كما أرادوه لصحّ لنا القول بأنّها لا تسبّح أصلاً، حيث إنّ لسان الحال اللغوي من المتكلّم والواضع، وقد سمعت تواتر البرهان والنصّ علىٰ خلافه، كيف وقد ورد: (أنّ علىٰ كلّ شيء ملكاً حافظاً له)[٥] واتفقت عليه كلمة المتألهين، وأنّ لكلٍّ غاية.

فقل للنافي: إن لم تكن ذا قلب فقلّد أهل التقليد والسميع والبصير. فليس رعاة الإبل وعلماء اللّغة بأولىٰ منهم، كيف ولكل نوع مربٍّ من عالم الغيب، يدور هذا الصنم الحسي عليه ـ في تغذيته وحركته وسكونه ونموّه وتماسكه ونحوه ـ لمركزه، وغير ذلك.

---

(١) «كامل الزيارات» ص٨٩؛ «الدر المنثور» ج٥، ص٧٤٩.

(٢) «الدر المنثور» ج٥، ص٧٤٧؛ «تفسير البرهان» ج٤، ص١٦٢، ح١٠.

(٣) «الدرّ المنثور» ج٥، ص٧٤٧؛ «المحجّة البيضاء» ج١، ص٣٥٨.

(٤) انظر: «أمالي السيد المرتضىٰ» ج١، ص٣٨ ومابعدها.

(٥) «تفسير البرهان» ج٢، ص٢٨٣، ح١ – ٤، بالمعنىٰ.

تسبيح الكل لا ينافي العصيان

ثمّ وعموم سجود الكلّ لله وخضوعه له لا ينافي تحقّق العصيان وعدم السجود من مثل إبليس وقبيله، فإن هذا سجودٌ ثانويٌّ وطاعة ثانية، غير السابقة التي ساوقت الوجود المطلق ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسبِقُونَا سَاءَ مَا يَحكُمُونَ﴾[1] فإنكاره إقرار وخضوع لا يخرج ﴿وَاللهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾[2]، وإن كان في مقام الذلّ والهوان.

قال أمير المؤمنين وسيد الموحّدين: (تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذي الجحود)[3].

وعبّر عنه بالماضي في ﴿ سَبَّحَ ﴾؛ للإعلام بأنّ هذا الخضوع الذاتي سابق وذاتي، وأنّه مستمرّ، ولذا عبّر في غيرها بـ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمواتِ والأرْضِ﴾[4] لا لغيره، فله التصرّف التام فيها، هو يقبض ويبسط، يؤتي الملك مَن يشاء، ويعزّ من يشاء، ويحيي ويميت على قدر مشيئته، لا بتوقّف على أمر آخر، ولا مخصوص بوجه دون آخر، وإلّا لم يكن له الملك مطلقاً، ولا ذات الشيء له ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[5] متضمن للبرهان، لأنّه لما قدر على كل شيء كان له الملك، فلو لم يكن الباري موجداً للكل لم يملك البعض؛ للارتباط الحاصل بين كل جزء وغيره.

واعلم أنّ الموجود إما أنْ يكون وجوده بنفسه أو بغيره، ووجود جميع الموجودات المعلولات بغيرها، فملك السماوات والأرض ـ التي هي عبارة عن جملة المخلوقات ـ له ومرتبطة به، أي بفعله ﴿إِنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمٰواتِ وَالأَرضَ أَنْ تَزُولَا﴾ الآية[6] ﴿أَلَمْ يَرَوا إِلَىٰ الطَّيرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمسِكُهُنَّ إِلَّا اللهُ﴾[7] ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرضُ بِأَمرِهِ﴾[8].

واعلم أنَّ الإحياء والإماتة يشمل نوعيها: الإحياء [الدنيوي][9] والإحياء بالعلم والهداية،

---

(١) «العنكبوب» الآية: ٤. (٢) «البروج» الآية: ٢٠.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩، صححناه على المصدر.

(٤) «النور» الآية: ٤١. (٥) «الحديد» الآية: ٢.

(٦) «فاطر» الآية: ٤١. (٧) «النحل» الآية: ٧٩.

(٨) «الروم» الآية: ٢٥. (٩) في النسختين: «الدنيوية».

قال الله تعالىٰ: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً﴾...الآية[1]، وذلك بالأنبياء وبيان السبيل وإقامة الدليل. وكذا الإماتة، فمقابل المعنىٰ الثاني في قوله تعالىٰ: ﴿أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْياءٍ﴾[2] والإماتة الثانية ظاهرة.

واعلم أنّ الإحياء الدنيوي تدريجي كحالها، والإحياء الأُخروي دفعي بوجه، وإلّا فالعود كالبدء؛ قال الله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[3] والمعاد عين المبدأ، وإنْ غايره بوجه، فتفطّن.

ثمّ وعموم القدرة لا ينافيها عدم وقوع القبيح منه؛ لوجود الصارف، وهو إحاطة علمه وكمال حكمته، وليست الإماتة اضطراراً وقبحاً، حتّىٰ يعترض بصدوره منه تعالىٰ، بل هو كمال البقاء، ومحصّله له علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف.

قال عليه السلام: (خلقتم للبقاء لا للفناء، وإنما تنقلون من دار إلىٰ دار)[4] فهو في الحقيقة انتهاء تركيب، وظهور فعلية النفس، بعد أن كانت بالقوة، إما للسعادة أو للشقاوة. وسيأتي بيان ذلك في مجلّد المعاد إن شاء الله.

واعلم أنّه بحقيقة الذاتية الأُحدية ﴿الأَوَّلُ﴾ بذاته ﴿وَالآخِرُ﴾، إذ هو الفاعل والغاية، وهما فيه واحد بلا فرق، ﴿وَالظاهِرُ﴾ لجميع الموجودات بذواتها وصفاتها الدالّة عليه، من مجالي الصفات والأسماء، بما لا يخفىٰ علىٰ مخلوق، ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[5]، ﴿وَالباطِنُ﴾ فلا يدرك ولا يكتنه ولا يعرف إلّا بما ظهر به، لا بشيء آخر، فخلقه هم الحجاب لهم عنه.

قال علي عليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)[6]، وليس غيره هكذا، بل الأولية فيه غير الآخرية، وكذا الظاهر والباطن، فلا تكون أوّليّته زمانيّة ولا دهريّة ولا اعتباريّة، وكذا آخريّته، ولا ظهوره بإحساس ولا توهّم، وكذا بطونه لا بحجاب مانع وقاطع دونه. فسبحان من هو قبل القبل بلا قبل ولا ابتداء، وبعد البعد بلا بعد ولا انتهاء، كما سمعت في الرواية

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٢٢.　　(٢) «النحل» الآية: ٢١.

(٣) «الأعراف» الآية: ٢٩.

(٤) «الإرشاد» ضمن «مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١/١١، ص ٢٣٨، بالمعنىٰ.

(٥) «البقرة» الآية: ١١٥.

(٦) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

وستسمع أيضاً، وسبق لك كلامٌ في الأوليّة والآخريّة.

فـائدة

قد عرفت أنّ أوليّته عين آخريّته، بكلّ جهة واعتبار، وهو معنىٰ السبق له، فلا يصح جعله بالزمان أو بالرتبة، أو سائر أنواع السبق الخمس المشهورة، ولا السبق الحقيقي، الذي هو سبق عالم الأمر علىٰ سائر المبتدعات، بل هو سبق حقّيّ.

نعم لما كان سبقاً المشيئة سبق بالأنحاء الخمس، وزيادة السبق بالسرمديّة، فلك أن تقول بأن السبق الحقّي هو الأزلية، التي هي عين الأبديّة، والأولية التي هي عين الآخرية وبالعكس، والبطون الذي هو عين الظهور وبالعكس، وهو السبق ـ بالمعاني السابقة وزيادة هذا المعنىٰ ـ ولكن ذلك باعتبار الظاهر بماظهر، فلايكون عين الواجب، والأولية الثابتة ـ ولا خلو ـ وكذا الآخرية، كما سمعت: (كان الله ولا شيء معه، ولم يزل علىٰ ما كان)[١]، فتدبّر.

وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٢] كالمشتمل علىٰ برهان ذلك، إذ مَن أحاط علماً بكلّ شيء فلا يغيب عنه شيء أصلاً، لا بحال ولا صفة، فهو الأول، الآخر ... إلىٰ آخره.

فالمستحيل الذاتي ـ حينئذٍ ـ لا شيء أصلاً، فلا يُطلق عليه: شيء، وإلّا كان معلوماً له، وقد قال تعالىٰ: ﴿أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعلَمُ في الأَرضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ القَوْلِ﴾[٣]. وستسمع الكلام في هذه في الأبواب الباقية إن شاء الله تعالىٰ.

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ﴾ بأمر ﴿كُنْ﴾، بغير حرف وفكر، إذ لا شريك له في الخلق ولا عضيد، ولا ينافي هذا ارتباط بعض ببعض، ارتباط المسبّب بسببه، وخلق الأرض أيضاً في ستة أيام.

وقيل: هذه الستة مقدّرة ـ أي في هذه لو قدّرت بهذا الزمان ساوت مقدار ستّة أيّام من هذه الأيام ـ ولا يخفىٰ بطلانه، لأنّه يلزم من كلامه وجود المدّة حيث لا مدّة، أو يقال بأنّ الزمان بُعد موهوم قابل للتجزئة. وسبق بيان بطلانه في الباب الأول[٤] عقلاً ونقلاً.

---

(١) مرّ التعليق عليه في بداية المجلد.
(٢) «الحديد» الآية: ٣.
(٣) «الرعد» الآية: ٣٣.
(٤) انظر: «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم... .

الخلق في ستة أيام

وقال ملّا محسن في الصافي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[(١)] من سورة الأعراف: «**إن قيل**: إنَّ الأيام إنّما تتقدّر وتتمايز بحركة الفلك، فكيف خلقت السماء في الأيام المتمايزة قبل تمايزها؟

قلنا: مناط تمايز الأيام وتقدرها إنّما هو حركة الفلك الأعلىٰ دون السماوات السبع، والمخلوق في الأيام المتمايزة إنّما هو السماوات السبع والأرض وما بينهما دون ما فوقهما، ولا يلزم من ذلك خلاء، لتقدم الماء ـ الذي خلق منه الجميع ـ علىٰ الجميع، وليعلم أنَّ مثل هذه الآية وأمثال هذه الأخبار من المتشابهات التي تأويلها عند الراسخين في العلم»[(٢)] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ سقوط الجواب، إذ لا يتصوّر تحرّك ما فوق السماوات بدونها وبدون حصول الأرض، بل من الممتنع عقلاً، مع أنّ الماء كيف يسدّ جوف كرة العرش؟

وقال القمّي: «في ستة أوقات»[(٣)].

والظاهر أنَّ المراد[(٤)] بالستة أيام: هي [الست][(٥)] المراتب، أي عقل الكل، ونفس الكل، وطبيعة الكلّ، وجسم الكل ...، وهذه هي الستة.

وليس المراد بالأيام: الزمانيّة، بل المرتبة، وأمّا التدرّج والتأنّي في الخلق المشار له بعد، فإنّما هو تأنٍّ ذاتي رتبة، لا زماني تدريجي.

ويحتمل أن يراد بالستّة أيام: الأيام الدهريّة، من زمن آدمعليه السلام إلىٰ بعثة محمدصلى الله عليه وآله، فإنّ كمال خلق العالم وإتقانه إنما كان بظهوره، إذ ما قبله من الأدوار الزمانيّة ـ أيضاً ـ كالمقدّمة له، ولذا لم يحجب الشيطان كمال الحَجب إلّا بعد ظهور محمّدصلى الله عليه وآله.

وورد عنهصلى الله عليه وآله: (**بُعثت أنا والساعة كهاتين**)[(٦)] وورد أنّه من أشراط الساعة، وأنَّ الزمان به

---

(١) «الأعراف» الآية: ٥٤.

(٢) «التفسير الصافي» ج٢، ص٢٠٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٢٣٦. (٤) انظر: «المجلي» طبعة حجرية، ص١٧١.

(٥) في النسختين: «ست».

(٦) «مسند أحمد بن حنبل» ج٣، ص١٣٠؛ «صحيح البخاري» ج٥، ص٢٣٨٥، ح٦١٣٨ - ٦١٤٠؛ «صحيح مسلم» ج٤، ص١٧٩٤، ح٢٩٥١؛ «سنن الترمذي» ج٤، ص٤٩٦، ح٢٢١٤.

استدار كهيئة يوم خلق الله العالم أولاً[١]، أي رجوع عوده علىٰ بدئه. وبين الهيئتين فرق بوجه.

وقيل[٢]: إن الستة أيام هي: الفصول الأربعة والمادة والصورة، ولا تنافي بين هذه الوجوه.

ومعلوم أنّ التسديس في كلّ شيء لا يتمّ إلّا بها، وهو في كلٍّ بحسبه، والظاهر عنوان الباطن وآيته.

وعن الرضاﷺ: (وقد علم ذوو الألباب أنّ الاستدلال علىٰ ما هناك لا يكون إلّا بما هاهنا)[٣] وهو معلوم، لأنّه آيته ودليله.

والستّ تجري في الإنسان، أولها النطفة وآخرها إنشاؤه خلقاً آخر، بنفخ روح الحياة، فيجري في الكبير، فصنعه واحد.

قال الله تعالىٰ: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ الآية[٤] وقال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[٥] ففي كلّ شبه الآخر، فيجري في الكبير بغير تراخٍ زماني، فيكون بياناً للرتبة والمقامات الوجوديّة بحسب الوجود، أو بحسب الصفة والفصول. فالاتحاد زماناً بين الستّة الكليّة لا ينافي التعدّد رتبةً، ونحو (خلق العقل قبل الروح بألفي عام) أي رتبتين، مع التساوق زماناً، وغيره كثير، قال الله تعالىٰ: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٦] والمشبّه عين المشبّه به في النصوص، فتأمّل.

وكذلك ـ باعتبار الحدود الكونيّة ـ لكل ممكن ستة أيام:

الأول: الكمّ المادي ـ أي قدرها ـ لا العرضي.

الثاني: ثمّ الكيف.

الثالث: ثمّ الوقت في كل بحسبه، فالزمان للأجسام من المحدّد إلىٰ الأرض، والدهر للعقول والأرواح والنفوس وجوهر الهباء ـ أي المادة قبل تعلّق الصورة بها ـ والسرمد للمشيئة والإرادة، وباقي أسباب الفعل السبعة، ولكل واحد منها أول ووسط وكثيف.

---

(١) «صحيح البخاري» ج ٣، ص ١١٦٨، ح ٣٠٢٥. (٢)

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الملك» الآية: ٣. (٥) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٦) «لقمان» الآية: ٢٨.

الرابع: المكان في كل بحسبه.

الخامس: الجهة، وهي جهة استمداد الشيء وتوجهه لمبدئه.

والسادس: الرتبة: وهي مرتبة الأثر ومقامه الوجودي من مؤثره.

وهذه الستة أطوار الممكن ومتمّماته، بحسب الماده والصورة، ولها لواحق متمّمة أو مكمّلة، كالوضع والإذن والأجل والكتاب.

وهذه الكتب خزائنه، وينزل منها الشيء بقدر معلوم، ومنها الستّ الخارجة، والمقارنات والإضافات وغيرها، وكلّها ترجع إلىٰ الستّة، وهي الأصل.

والشيء ـ بقول مطلق ـ مركّب من الوجود والماهيّة والقابليّة، وصورة الشيء مركبة من هذه الستّة ولواحقها.

والمراد بالأرض في الآية: جهة السفل. وهذه الستّة مقدار كلّ يوم ألف سنة ممّا تعدّون، كما قال الله تعالىٰ[1]، ولا تتوهّم من [ذلك] قصر الخلق ولا انقطاع الجود، فقبل هذا الآدم ألف ألف آدم، وألف ألف عالم، نحن في آخر تلك العوالم والآدميين، كما سمعت قبل[2].

وفي الاحتجاج عن أميرالمؤمنين عليه السلام: **(ولو شاء أن يخلقها في أقلّ من لمح البصر لخلق، ولكنّه جعل الأناة والمداراة مثالاً لأُمنائه وإيجاباً للحجّة علىٰ خلقه)**[3].

وفي العيون عن الرضا عليه السلام: **(وكان قادراً علىٰ أن يخلقها في طرفة عين، ولكنّه تعالىٰ خلقها في ستة أيام، ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئاً بعد شيء، فيستدل بحدوث ما يحدث علىٰ الله تعالىٰ مرّة بعد مرة)**[4].

وفيها دلالة علىٰ الاحتمال الثاني، أو أنّه لم يكن خلقها كالإيداع الأول والثاني، فلا ينافي الاحتمال الأول من معنىٰ الستة، إذ إرادة ظاهرها بحسب الظاهر ـ علىٰ طريق التخصيص ـ غير ظاهر عقلاً ونقلاً. وسبق في هذه المسألة زيادة تحقيق، في الكلام علىٰ الحديث الأول من كتاب العقل والجهل، فراجعه.

---

(١) «وإنَّ يَوماً عِندَ رَبِّك كَألفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ» «الحج» الآية: ٤٧.

(٢) «الخصال» ص ٦٥٢، ح ٥٤.

(٣) «الاحتجاج» ج ١، ص ٦٠١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٣٤، ح ٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

وفي الكافي عن الصادقعليه السلام: (إنّ الله خلق الخير يوم الأحد، وما كان الله ليخلق الشرّ قبل الخير، وفي يوم الأحد والاثنين خلق الأرضين، وخلق أقواتها يوم الثلاثاء، وخلق السماوات يوم الأربعاء ويوم الخميس، وخلق أقواتها يوم الجمعة، وذلك قوله عز وجلّ: ﴿خَلَقَ السَّمٰوَاتِ والأرضَ وَمَا بَينَهُما فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[١])[٢].

وفي الكافي: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ خلق الدنيا في ستة أيام، ثمّ اختزلها عن أيام السنة، والسنة ثلاثمائة وأربع وخمسون يوماً)[٣].

وفي الفقيه[٤] والتهذيب[٥]: (إن الله تبارك وتعالىٰ خلق السنة ثلاثمائة وستّين يوماً، وخلق السماوات والأرض في ستة أيام، فحجزها من ثلاثمائة وستين يوماً، فالسنة ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوماً)... الحديث.

وفي الخصال[٦] والعياشي[٧] عن الباقرعليه السلام ما يقرب منه.

تنبيهات

التنبيه الأول: لا خفاء في صراحة الكتاب والسنّة في خلق السماوات والأرض في ستة أيام، والنصّ مصرّح بأنّ لكل عالَم سماء وأرضاً[٨]، بل كل موجود له سماء وأرض، وهذا يشمل الكلّ والكلّي، والجزء والجزئي، بل كل موجود سوىٰ الله تعالىٰ، وتفصيله ممّا يطول ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلبَشَرِ﴾[٩]كما قال تعالىٰ.

فترجع حقيقة الأيام إلىٰ أجزاء ماهيّة الشيء بحسبه، سواء كانت أجزاء جوهرية أو مراتب أو أوقاتاً أو درجات، وتكون كلّية أو جزئيّة، في كل واحد بحسبه، في السرمد والدهر، والملك في قبضة اليمين وقبضة الشمال.

فالتسديس عامّ في كلّ شيء بحسبه، وهو قدر التمام، وهو العدد التامّ في الآحاد،

---

(١) «السجدة» الآية: ٤.
(٢) «الكافي» ج٨، ص١٢٧، ح١١٧.
(٣) «الكافي» ج٤، ص٧٨، ح٢.
(٤) «الفقيه» ج٢، ص١١١، ح٤٧٢.
(٥) «تهذيب الأحكام» ج٤، ص١٧١، ح٤٨٤.
(٦) «الخصال» ص٦٠٢، ح٧، مسنداً عن الصادقعليه السلام.
(٧) «تفسير العياشي» ج٢، ص١٢٨، ح٧.
(٨) «الدر المنثور» ج١، ص٩١؛ «بحار الأنوار» ج٥٥، ص١٠٣، ح٢٧.
(٩) «المدّثر» الآية: ٣١.

وبتكرّره غيباً وشهادةً تحصل الاثناعشر، وبإضافة واحد يحصل الكمال، والسبعة التي لا يكون شيء إلّا بها، وبتكرارها يحصل الأربعة عشر.

وأصل الأكوان أيضاً ستة، لا يستغني عنها مخلوق، في كلّ واحد بحسبه، ولكن ظهورها يتفاوت، ففي الأجسام أظهر، لأنه في المجرّد باختلاف الجهة وتعدّدها.

معنىٰ التسديس

وعرفت الستّة في السماوات والأرض الكلية، وبيانها بإيضاح:

أنّ الله تعالىٰ أول ما خلق كلمة تامّة، هي علة العلل وأصل الأشياء الحاملة لها، ونظر لها بعين القدرة، فكانت في أوّل ظهور شعشعاني تنزّلي عقلاً، وهو من شعاعه، وهو الوجود المقيّد، والماء الذي كان عليه العرش، وهذا أول الستّة كما عرفت، مقابله الأحد في أيام الزمان، والنطفة في خلق الإنسان.

ثمّ النفس تقابل الاثنين، والروح برزخ بينهما لا تخرج عنهما، والعلقة، ثم طبيعة الكلّ، وهكذا علىٰ ما سبق، وجسم الكلّ يوم الجمعة، واجتمعت [في][1] مقام ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[2].

ثم سماء مبنيّة، وأرض مدحيّة: أوّلُها العرش، ثمّ الكرسي، ثمّ فلك البروج، ثمّ فلك المنازل، ثمّ السبعة، ثمّ العناصر، ثمّ المواليد.

وما بعدها في التسديس، في العالم الكبير والصغير، وحاصله من تنزّلات العقل، بحسب ذاته وصفته وتكيّفه وتصوّره وتمثّله وتجسّده، وكلّه ممّا أُودع في [الـ]كلمة الأمرية والخزانة الغيبيّة، وهو في جميع ذلك من غير إعدام للسابق بظهور اللاحق، فإنّ ظهوره منه كالسراج مِن آخر، أوكالنار من الحجر، من غير إعدام له به، وهكذا ظهور العالي بالسافل وترقي السافل للعالي، فإنّه بما ظهر له به عنده.

وهذه الستة السابقة هي أبحر المجرّدات الكليّة وأصلها، أولها عقل الكلّ، وآخرها جسم الكلّ، ودونه الأجسام علىٰ مراتبها.

ومرادنا بعقل الكلّ: لا أنّه كل الأشياء، ولا أنّ نسبتها له كالأجزاء للكلّ، ولا أنّه سارٍ

---

(١) في النسختين: «فيه».

(٢) «المؤمنون» الآية: ١٤.

فيها سريان الكلّ أو منبسط، بل بمعنىٰ أنّ الكلّ بمنزلة شخص واحد، له عقل واحد، وله عقول وأولاد جزئية لا نهاية لها. ودلّ عليه حديث علل الشرائع[١] وغيره، وهكذا نقول في الباقي.

وأشار الصادق عليه السلام في ترتيب العوالم كلّها مجرّداً أو مادياً، كلّه في حديث المفضّل، فقال: (**أما الكون الأوّل نوراني لا غير ونحن فيه، والكون الثاني جوهري لا غير ونحن فيه، والكون الثالث هوائي لا غير ونحن فيه، والكون الرابع مائي لا غير ونحن فيه، والكون الخامس ناري لا غير ونحن فيه، والكون السادس ترابي لا غير، فأظلّة وذر، ثمّ سماء مبنية، وأرض مدحيّة**)... الحديث[٢].

فما سبق طبق هذا الحديث، وظاهرٌ، عدم استغناء شيء عنها، ويظهر سرّها بحكم التدبير في جري الزمان، وظهوره في المركّبات أوّلاً في الشمس في هذا العالم، مقابل شمس الوجود، كالعقل في العالم الأعلىٰ، والقمر كالكرسي والنفس الكليّة.

ولمّا كان أصل الكون مربعاً، لأنّه خلق من الطبائع الأربع، وهو ذو نسب أربع، فأصل الواحد المخلوق مثلّث، لكن لغلبة الوحدة والبساطة عليه بالنسبة لمن دونه كان واحداً، وخفي التركيب فيه وظهر في الآثار الحاصلة به، وله قبضات عشر، خلق منها وأدبر فيها، فإذا أخذتها في الأربع بلغت أربعين.

وهو مثلّث فتأخذها مثلّثة، في كلّ عالم تبلغ فيه مائة وعشرين، ومجموعها ثلاثمائة وستّون، وهي مظهر مقتضيات الأسماء الثلاثمائة وستّين. وسيأتي في حديث اليماني، في باب حدوث الأسماء[٣] إن شاء الله تعالىٰ.

ولذا كان عدد السنة الشمسيّة ثلاثمائة وستّين ـ والظاهر يدور علىٰ الباطن، ولا ينال ما هناك إلّا بما هنا كما في حديث الرضا عليه السلام[٤] ـ والسنة القمريّة تنقص عنها ستّة أيام مقابل ذلك، فهي داخلة ناقصة. وسيأتي بيانه إن شاء الله.

وما سوىٰ هذه الأكوان السابقة، من النسب والأُمور الداخلة والخارجة والإضافات،

---

(١) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٢٢، باب: ٨٦، ح ١.

(٢) «الهداية الكبرىٰ» ص ٤٣٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٥، ح ١، وفي: «الكافي» ج ١، ص ١١٢، ح ١.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١؛ «بحار الأنوار» ج ١٠، ص ٣١٦، ح ١.

داخلة فيها وراجعة إليها، وسبق بيانها في المجلّد السابق[١]، فراجعه.

وتمام الشيء لا يكون إلّا بالستّ، وكماله بالسابعة، وهو في الإنسان ومراتبه ظاهر، ومثله يجري عالم الكبير، والإنسان السفلي أيضاً وإنسان الصناعة.

وأول ظهور العقل التكليفي ـ الذي به الكمال ـ في المرتبة السابعة، وعالم التكليف طبق ذلك والشرائع، ولهذا كانت ستاً، وجرىٰ النسخ في ما قبل [السابعة][٢]، ويبقىٰ فيها الصعود في الكمال كمراتب الإنسان، وما قبلها كالقشر لها، وهي متمّمة ومكمّلة لها، فهي الخاتمة، وصاحبها يجب ظهوره بالرسالة التكوينية في الرسالة التبليغيّة، ويظهره علىٰ الدين كلّه ولو كره المشركون، وبهذه الشريعة استدار الزمان كهيئة يوم خلق السماوات والأرض.

وأول ظهور تمام كماله واستدارته بظهور القائم، وكماله بظهوره ﷺ، وبعد ذلك النفخ في الصور، ثمّ إلىٰ الجنة أو النار، ويزادون أهل الجنة كلّ جمعة بقدر ما عندهم ستّ مرات، إلىٰ ما لا نهاية.

وكلّ هذا من فاضل نورهم عليهم السلام وببركتهم، وتمام كلّ شيء بظهور أفاعيله في القوابل، وعدد [ستة] الأيام في قبضة اليسار: الجهل أول دائرة قبضة الشمال، مخلوق من بحر الأُجاج ظلمانياً، ثمّ الثرىٰ، ثمّ الطمطام، ثمّ النيران، ثمّ الريح العقيم، ثمّ البحر. فهذه الستّة تقابل الستة السابقة، من العقل إلىٰ جسم الكلّ، ثمّ الحوت مقابل العرش وهكذا.

ولكلّ واحد ظهور باسم من أسماء السوء، يقابل ضدّه من الأسماء الحسنىٰ في دائرة العقل؛ فالثرىٰ باسم المتوهم، ثمّ المجتث، ثمّ الأسفل، ثمّ المخيّل، ثمّ العابث. وسيأتي في المجلّد الخامس في شرح حديث ابن أُذينة في باب المشيئة[٣].

تنويـــر

العقل ـ أول الستة الكليّة ـ النور الأبيض، والروح الكليّة: النور الأصفر، مقام البراق الذي صعد عليه الرسول ﷺ في المعراج، والنفس الكليّة: النور الأخضر، وطبيعة الكلّ: النور

(١) «هدي العقول» ج ٣، الباب الثاني.
(٢) في «ب»: «السادسة».
(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب ١٤، شرح ح ٤.

الأحمر. وهذه الأربعة أركان العرش الكلّي. وسيأتي تفصيلها في بابه إن شاء الله تعالىٰ.

ولكلّ منها رؤوس لا إلىٰ نهاية كما سبق، ومجموعها وما يتفرّع منها عالم الخلق، والعود علىٰ البدء، قال الله تعالىٰ: ﴿ما تَرَىٰ في خَلقِ الرَّحمٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[1] وقال تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[2]. وفوق الستّ عالم الأمر والمشيئة والوجود المطلق والفعل إلىٰ غير هذه الأسماء ـ وستأتي في بابها ـ وهو المعبّر عنه بعالم الأمر في قوله تعالىٰ: ﴿أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأمْرُ﴾[3]، لا كما قاله الملّا الشيرازي وأهل النظر: إنّ عالم الخلق: الأجسام؛ وعالم الأمر: المجرّدات، بل أول الخلق العقل، وبه صريح النصوص[4] وباطن القرآن وتأويله.

ويعبر عن عالم الأمر بـ(كن) المشيئة والإرادة، ويسمىٰ ـ بقول مطلق ـ: الإبداع الأول، وله مشيئات جزئية كغيره، وهو مقام الفؤاد.

مراتب مقام الفؤاد

وله مراتب ثلاث:

الأولىٰ: المشيئة الكليّة بجهة التعلّق، وهو أمره الفاعلي، وقيام الأشياء به قيام صدور، ويسمّىٰ الإبداع الأول في التفصيل أيضاً.

والثانية: الأمر المفعولي والقابليّة الأولىٰ، والحقيقة المحمديّة، ومادّة الأشياء بحسب نورها وشعاعها وآثارها وظلّها وغايتها والدواة الأولىٰ.

والأول: القلم الأول الذي كتب به القلم الثاني ما كان وما يكون إلىٰ يوم القيامة في اللوح المحفوظ، في ألواحه الكليّة والجزئية في الذوات والصفات والأحوال، في قبضة اليمين وقبضة الشمال. وجُملتها ـ إجمالاً ـ ستة وثلاثون لوحاً.

الثالثة: أرض قابليته وتعلّقه بمن دونه، ويعبّر عنها أيضاً بالزيت، قال الله تعالىٰ: ﴿يَكَادُ زَيتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمسَسْهُ نَارٌ﴾[5]، وورد: (يكاد العلم يتفجّر منهم عليهم السلام)[6]، وهذا باطن، أو يكاد تفاصيل الوجود يظهر منهم عليهم السلام، ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ المشيئة، كناية عن كمال

---

(١) «الملك» الآية: ٣.

(٢) «الأعراف» الآية: ٢٩.

(٣) «الأعراف» الآية: ٥٤.

(٤) انظر: «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ٩٩، ١٤١.

(٥) «النور» الآية: ٣٥.

(٦) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ١٠١؛ «الكافي» ج ١، ص ١٩٥، ح ٥، بتفاوت.

الاستعداد والقرب والنوارنيّة ـ لا عن الاستغناء، فإنّها ممكن مخلوق ـ وجميع القابليّات أولادها، حتّىٰ تنتهي إلىٰ أرض الجُرُز الظاهر.

وتطلق الدواة الأولىٰ تارة علىٰ الثانية وتارة علىٰ الثالثة، وكلّها داخلة في قوله تعالىٰ: ﴿ كُنْ ﴾، والواو [المخفيّة][1] بينهما هي الأكوان الستة، وقوله: ﴿ فَيكون ﴾ المكوّن، والمراد (مِن غير نطق) كما روي[2]، وهما المرادان من قوله تعالىٰ: ﴿ أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾[3] وقال تعالىٰ: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً ﴾[4] وقال تعالىٰ: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً ﴾[5]. وتفصيل بعض ما فيه سبق، وسيأتي متفرقاً في أبوابٍ إن شاء الله تعالىٰ.

واعلم أن الشيء إنما يتم بصَوغين وكسرين ـ كما ذكره أهل الصناعة ـ في الإنسان، وترتيب الوجود دالّ عليه، ومحدثات نفس الإنسان، ولا تفاوت في صنع الله.

وأول صوغ الأشياء إيجاد معانيها في العقل، وهي معانٍ فيه، ووسطه في الروح، وتمامه في النفس مقام الصور.

ثمّ كسر، وهو إعادة وإفناء وموت وإذابة في الطين وعالم الطبيعة، لتصلح وتقرب للصوغ الدنيوي؛ لإخراج ما فيها من الكمال وتكميلها، وتطوّرها في الأطوار، ليعرفه بها ويتعرّف له فيها، ومدة هذا الكسر أربعمائة سنة علىٰ أحد الروايات[6].

وأول الصوغ الثاني حصص جوهر الهباء إلىٰ الصور المثاليّة، وتمامه تعلّق الصور المثاليّة بالمواد الجسمانيّة، وهو الذرّ الثاني ـ علىٰ بعض الاصطلاحات، وهو الذي خرجوا به في الدنيا، وتمَّ تمييزهم بذلك ـ والخطاب الأوّلي، وبرزوا جامعين للعلل والأسباب، والخطاب الدنيوي هو السابق، وإن تنوّع صورةً، وأنت أنت في كلّ مقام ظهرت فيه.

وكذا البقاء الأخروي، الذي لا يحتمل الفساد، لا يتمّ إلّا بعد كسرين وصوغين، لنصّ: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودونَ ﴾[7] وغيرها، وعند أهل الصناعة لا يتم إلّا بثلاث وثلاث، وهي الستّ

---

(١) في «أ»: «المجتمعة».

(٢) «التوحيد» ص١٤٣، ح٧؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص١٦١، ح٦.

(٣) «الأعراف» الآية: ٥٤.

(٤) «الأحزاب» الآية: ٣٨.

(٥) «النساء» الآية: ٤٧.

(٦) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٤٥؛ «بحار الأنوار» ج٦، ص٢١٧، ح٨.

(٧) «الأعراف» الآية: ٢٩.

المراتب، وكذا الجهل، وسبقت. هذا ما يناسب التفصيل.

ثمّ ولا تنافي بين خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّما أَمرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١] فذاك بحسب تفصيل المراتب وظهور فرع الشيء بعده، وهذا بحسب التساوق في الوجود، وعدم التأخر الزماني والارتباط، كالعقل والنفس، وأمثاله كثير وبحسبه، قال الله تعالىٰ: ﴿مَا خَلقُكُمْ وَلَا بَعثُكُمْ إلّا كَنَفسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٢] ويكون مقام المعلول الكون، وله كون في علله وأسبابه الفعلية، ولا تفكّك زماني بينها، بل لكلّ واحدة ستة أيضاً، وهذه الست في الحدّ والزمان والكمّ والكيف والرتبة والجهة، وهي ستّ ـ باعتبار ـ أو اثنتان أو واحدة، فتأمل.

والمكان والرتبة والوقت والوضع داخلة، وكذا باقي الحدود، ولك تسمية هذه الست بالحدود الصوريّة، وبعض يخرج الوضع ويجعله من اللواحق والمتمّمات.

ثمّ أعلم أنّ ما علاك يسمّىٰ «سماء» حقيقة، وهو مطرح الإمداد، والجهة العليا جهة العلل، وجهة القبول والانفعال والقوة: الأرض، وهما في كل شيء، وتتعدّد الأسماء في كلّ مقام بحسبه، وفي كلّ عالم سبع من السماوات والأرض، والعوالم متطابقة، قال الله تعالىٰ: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلقِ الرَّحمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[٣] وتفصيله ممّا يطول، وإنما ذكرت هنا استطراداً.

والتسبيع رتبة الكمال، وورد: (**أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة أشياء**)[٤] وسيأتي في بابه.

وخلق السماوات والأرض في ستّة أيام وأكملها في السابع، وهذه مراتب وجود كونيّة، ولها مراتب أربع، فتحصل ثمانٍ وعشرون، عدد حروف الهجاء علىٰ المشهور، كما ورد في عدّ عليّ عليه السلام وإدريس عليه السلام في ترتيب الحروف. وكذا مراتب إقبال العقل وإدباره. وكذا الجهل، وورد أنّها تسع وعشرون، وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران: (**ثلاث وثلاثون**)[٥] ولا منافاة، فتأمل.

وظهر التسبيع بالتربيع في تقسيم طبائع الحروف إلىٰ أربع: نارية وهوائية ومائية

---

(١) «يس» الآية: ٨٢.
(٢) «لقمان» الآية: ٢٨.
(٣) «الملك» الآية: ٣.
(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٤٩، باب في أنه لا يكون شيء في السماء... ح ١ – ٢، بالمعنىٰ. وسيأتي في «هدي العقول» ج ٧، باب ٢٥.
(٥) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١.

وأرضية، وكلّ قسم سبعة.

التنبيه الثاني: **في نقل كلام مختصر للملّا الشيرازي**، في شرح حديث عاصم بن حميد، **قال** ـ بعد أن ذكر أنّ لسورة التوحيد عشرين اسماً وعدّها، وأنّه يدل علىٰ شرفها وعظم منزلتها، قال ـ: «قوله: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[1] ثلاثة ألفاظ، كلّ واحد إشارة لمقام من مقامات السالكين:

المقام الأوّل: للمقرّبين: وهم أعلىٰ السائرين إلىٰ الله، وهؤلاء رأوا أنّ موجوديّة الماهيّات بالوجود، وأنّ أصل حقيقة الوجود بذاته موجود، وبنفسه واجب وجود، متعيّن الذات بها، فعلموا أن كلّ ذي ماهيّة محتاج ومعلول، والله نفس حقيقة الوجود والوجوب والتعيّن، وإذا سمعوا كلمة ﴿هُوَ﴾ علموا أنّه الحقّ تعالىٰ، لأن غيره غير موجود بذاته، وما لا وجود له بذاته فلا إشارة إليه بالذات»[2].

أقول: أما علوّ السورة وشرفها، واحتواؤها علىٰ أسرار التوحيد زيادة علىٰ غيرها، فممّا لاشكّ فيه، كما لا يخفىٰ علىٰ من أطّلع علىٰ بعضه ببركتهم عليهم السلام، لا بطريقة أهل التصوّف ومَنْ تبعهم ـ كالملّا ـ فإنّه إبطال للتوحيد، والسورة تردّه كغيرها، ومنه ما سمعت وستسمع هنا وبعد. وعنده أنّ أصل الوجود له تعالىٰ وكلّ وجود هو له، وكذا كلّ كمال، فالسائر له يظهر له أنّه كل الوجود، وصرّح بهذا في جميع كتبه[3]، المختصرات والمطوّلات. والماهيّات أعدامٌ ظهرت بحقيقة الوجود، وهو الله، فعنده التجلّي بظهور نفس الذات في مرايا الأعيان كما سبق، وكلّه ساقط.

ومعنىٰ ﴿هُوَ﴾ ـ كما روي[4] ـ أنّ (الهاء) إشارة إلىٰ الغائب عن الحواس والأبصار، و(الواو) حجاب الغائب، وهو [ستر][5] بما ظهر به له وبه احتجب، والسير إليه ـ وظهوره في مقام الفناء ـ إنّما هو بما ظهر له به في مقامه، لافناء عدم وجود له، بل عدم اعتباره بظهور صفة الفاعل به له عنده، وهو الظهور الصفاتي.

---

(١) «الاخلاص» الآية: ١.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١١٢، بتفاوت.

(٣) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٢٧؛ «أسرار الآيات» ص٣٢؛ «إيقاظ النائمين» ص١٣، ١٤، ٢٨.

(٤) «التوحيد» ص٨٨، ح١، وفيه: (فالهاء تنبيه علىٰ معنىً ثابت، والواو إشارة إلىٰ الغائب عن الحواس).

(٥) في النسختين: «ستة».

ومراده بعدم وجود غيره بذاته، بل بغيره: أنَّ وجوده تعالىٰ مقومه، وهو وجوده، وهو معنىٰ التوحيد الوجودي عندهم، كما صرّح به في كتبه[١] في بيان معناه، | و|هو ساقط.

قال: «**المقام الثاني**: مقام أصحاب اليمين، وهؤلاء شاهدوا الحق موجوداً والخلق أيضاً موجوداً، فحصلت كثرة في الموجودات، فلا جرم لم يكن ﴿ **هُوَ** ﴾ كافياً في الإشارة إلىٰ الحقّ، بل لابدّ هناك من مميّز يميّز الحقّ عن الخلق، فهؤلاء احتاجوا أن يقرن لفظة ﴿ **الله** ﴾ بلفظ ﴿ **هُوَ** ﴾، فقيل لأجله: ﴿ **هو الله** ﴾ لأن الله هو الموجود الذي يفتقر إليه ماعداه، وهو مستغنٍ عن كلّ ماعداه، فيكون أحدي الذات لا محالة، إذ لو كان مركّباً كان ممكناً محتاجاً إلىٰ غيره، فلفظ الجلالة دالّ علىٰ الأحدية، من غير حاجة إلىٰ اقتران لفظ أحد به.

المقام الثالث: مقام أصحاب الشمال، وهو أدون المقامات وأخسها، وهم الذين يجوّزون كثرة في الواجب الوجود أيضاً، كما في أصل الوجود، فقرن لفظ ﴿ **أَحَدٌ** ﴾ بكلمة ﴿ **اللّٰه** ﴾ ردّاً عليهم وإبطالاً لمقالتهم، فقيل: ﴿ **قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ** ﴾»[٢].

أقول: لمّا بطل الأول جرىٰ في غيره، ووجود كثرة في الوجود لابدَّ منها، لكن لا تجري في الواجب بوجه من غير، ولا مشاركة أو مباينة، إلّا مباينة صفة، ولفظ الجلالة يدل علىٰ الأحدية باقتران ﴿ أَحَدٌ ﴾، بخلاف (واحد) فإنّها تدل علىٰ الوحدة، وهي وحدة صفة دلالة، لا أحديّة ذاتية، وفي الوجود كثرة بدون شركة أو مباينة بين الواجب وغيره، ولا في وجود الواجب، وهذا في المراتب، وتقسيم المراتب كما عرّفناك.

وليس في مراتب التوحيد أهل شمال، بل هم أهل الشرك، لكنه فرّع التقسيم علىٰ قواعده المجتثة، فدع ما جعله من الأسرار ـ وهو عنه بالعكس ـ وارجع إلىٰ ما بيّناه لك في الآية ـ عن قريب ـ وتدبّره.

ثمّ ذكر كلاماً كثيراً في تفسيرها ـ ظاهرياً ـ وأثبت فيه أن ذاته تعالىٰ مبدأ الموجودات، وأنّ لها لوازم[٣]، وغير ذلك من عقائد أهل التصوّف، ولنعرض عنه لظهور بطلانه في غير هذا الموضع، وضيق الوقت عن نقله.

---

(١) انظر: «إيقاظ النائمين» ص ١٤.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١١٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «شرح أُصول الكافي» ج ٣، ص ١١٣.

أقوال الشيرازي في آيات الحديث

ثم ذكر مدح سورة الحديد وما اشتملت عليه، وهذه الآيات الستّ المشار لها في هذا الحديث، ثم قال:

«أما الآية الأولىٰ فالأخبار مصرّحة بتسبيح كل شيء، حتّىٰ الجماد والنبات وسائر الأجساد، ومعرفة هذا التسبيح الفطري من غوامض العلوم ودقائق الأسرار التي عجزت عن إدراكها أذهان العلماء وأكثر الحكماء، وليس لهم فيه إلّا مجرد التقليد إيماناً بالغيب، أو حمل التسبيح علىٰ مافيها من الأدلة الدالّة علىٰ وحدانية الله وتنزيهه عن النقص، كالتجسّم والتغيّر.

وقال بعض: كلمة ﴿ مَا ﴾ هنا بمعنىٰ (مَن).

وقيل: معناه كل ما يتأتّىٰ منه التسبيح.

هذا تمام كلامهم في هذا المقام، ولا يخفىٰ عدم ملائمة كل من الوجهين الأخيرين ـ بل كلّ ما قيل من التأويل والتخصيص ـ لكثير من الآي والأخبار، كقوله تعالىٰ: ﴿أَلَم تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ﴾ ...الىٰ ﴿ وَتسْبِيحَهُ ﴾[١] وقال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ في السَّمَواتِ وَمَن في الأَرضِ والشَّمسُ وَالقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾ الآية[٢]، وغيرها[٣]، وحكاية تسبيح الحصىٰ في كفّ محمدﷺ[٤] وإسماعه أمرٌ مشهورٌ، وأمثالها[٥] كثير، الدال علىٰ أن هذا التسبيح حقيقي. حتّىٰ إنّ بعض أهل الكشف زعم أنّ النبات ـ بل الجماد ـ له نفس ناطقة كالإنسان، والبراهين علىٰ خلافه، وإلّا لزم التعطيل والمنع عمّا فطر الله عليه طبيعة الشيء»[٦].

أقول: أمّا ما ذكره من عموم التسبيح للأشياء فممّا لا شكّ فيه عقلاً ونقلاً؛ كتاباً في عدة آيات تزيد علىٰ العشرين، تصريحاً وتلويحاً، وسنّة ممّا يزيد علىٰ مائتي حديث، وكذا عموم التكليف في كلٍّ بحسبه.

---

(١) «النور» الآية: ٤١.
(٢) «الحجّ» الآية: ١٨.
(٣) «النحل» الآية: ٤٨.
(٤) «الخرائج والجرائح» ج١، ص٤٧، الرقم: ٦١.
(٥) «الكافي» ج٦، ص٥٣١، باب النوادر من كتاب الزيّ والتجمّل، ح٤؛ «تفسير العياشي» ج٢، ص٣١٦، ح٧٩؛ «الخرائج والجرائح» ج١، ص١٤٠، الرقم: ٢٢٦.
(٦) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١١٧، بتصرف.

وليس الأحاديث الدالّة مثل ما ذكره من تسبيح الحصىٰ في كفّه صلى الله عليه وآله، وتسليم كل حصىٰ مرّ صلى الله عليه وآله عليه، كما في حديث ابن مسعود ونحوه، فإن لمنكر ذلك أن يقول: هذا معجزة، ولا شكّ أنّ إسماع النطق ونطقها جهاراً معجزة له صلى الله عليه وآله، وليس هو محل البحث، وبسط ذلك ممّا يطول، وليس هنا موضعه.

وأما قول أهل اللغة، واللغة الخيالية، وجملة من أهل النظر والحكمة الوهميّة: إنّ هذه الروايات آحاد، والمراد من القرآن: البعض تغليباً، أو أنّه من قبيل المجاز التخييلي وأمثالها، فساقط عقلاً ونقلاً، وهذا يبطل القرآن والسنّة وجميع الشريعة.

وكذا ما نقله من أنّ للأشياء ـ مطلقاً ـ نفوساً ناطقة كالإنسان، إن أراد البعض: المساواة لا مطلق الإدراك والنطق، فإنّ عموم العبادة للأشياء يوجب عموم التكليف والإدراك والاختيار.

ومعرفة الله في كلّ بحسبه، وأول مراتب المعرفة والنجاة وتحصيل أعلىٰ الدرجات: التقليد والتسليم والايمان بالغيب. وقد مدح الله هذا القسم في كتابه وعلىٰ لسان نبيّه صلى الله عليه وآله، وما فيها من الأدلة الدالة علىٰ توحيد الله وعدله وسائر المسائل، هذا من التسبيح أيضاً.

ولو أصاب الحقّ في معناه لم يرد هذا الوجه، بل ورد بعضه في بعض الروايات، وهو نوع عبادة، والاستعجال هنا أوجب الاختصار، فتدبّر.

وهذه الأقوال وإن كانت ضعيفة، فما يقوله فيها أضعف، وإن قال فيه ما ستسمع.

قال: «بل هو تسبيح فطري وسجود ذاتي وعبادة فطريّة، نشأت عن تجلٍّ إلٰهي وانبساط نور وجودي علىٰ كافة الخلائق، علىٰ تفاوت درجاتها في نيل الوجود، ومع هذا التفاوت والتفاضل في القرب والبعد والشرف والخسة، فأفراد العالم كلّه كأجزاء شخص واحد، ينال من روح الحياة والمعرفة ما يناله الكل دفعة واحدة، فأنطقها الله الذي أنطق كلّ شيء، فأجابته وسجدت له سجود الكلّ، وسبّحت له تسبيحات هي أجزاء تسبيح الكلّ ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[1] والمانع منها الأفكار الوهمية والتصرّفات النفسانيّة.

والحاصل: أنّ تحقيق هذه العبادة يختص به الكاملون في الكشف، وأما سماع اللفظ أو إسماعه ـ كما روي عنه صلى الله عليه وآله ـ فمن المعجزة الواقعة لقوة نفسه علىٰ إنشاء الأصوات

---

(١) «النور» الآية: ٤١.

والأشكال، على موازنة المعاني والأحوال»[١].

أقول: كلّه [خطأ] مزوّق، ومراده بالتجلّي الإلهي هو التجلّي الذاتي بالذات نفسها، في الأعيان الثابتة ومرايا الحقائق، والنور هو الوجود، وهو بوحدته منبسط على الأشياء. والتعدد بحسب الماهيّات وشؤون الوجود المتنزّلة، والشؤون نفس الذات، والتعدد اعتباري بحسب الأعيان، فكلٌّ وجود له، فكل يسبّحه بهذه العبادة والتجلي، وهو تعالى المسبَّح، والله أنطق كلّ شيء، لأنّ فطرة كلّ شيء نفس ذلك التجلّي، وكل قد علم صلاته، والمانع من ظهورها الأفكار الوهميّة، وأحكام التعيّنات، فمتى انسلخ منها عَبَدَ الله بتلك، لأنّه الله حينئذٍ، فهو تعالى كلّ الوجود في أحديته، وكل شيء به قائم وله مردّه. وهذا [خطأ] [ــ] بلا ارتياب، فكل شيء قائم بفعله وتجلى للأشياء بها لها، والتجلّي الواحد المشار إليه تجلٍّ فعلي.

قال عليه السلام: **(خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)**[٢] **وقال** عليه السلام: **(كل شيء سواك قائم بأمرك)**[٣].

قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[٤] ونحوها كثير، وعبادتها له تعالى عبادة خلق لحقّ، بما ظهر لها بها، فهي حادثة مخلوقة لا تصل للذات، وقوله هذا يبطل العبادة مطلقاً، فلا عابد ومعبود وعبادة في نفس الأمر، نعوذ بالله من هذا ومن كان دليله ابن عربي لم يزل في تيه يتردّد.

قال: «وأما الآية الثانية ففي الإشارة إلى عموم قدرة الله، وشمول ملكه وتوحيده في الإيجاد والتأثير والخلق والتدبير، والإشارة إلى ما هو مكشوف عند أهل الكشف والبصيرة أنَّ وجود المجعولات بأسرها ـ في أنفسها ـ ليس إلّا وجودها لجاعلها وفاطرها، لأن جميعها فعل الحق، والفعل من حيث هو فعل متقوّم لا قوام له في نفسه إلّا بالفاعل، وما وجد من الآثار مستقلة دون ما تصدر عنها، فهي بالحقيقة ليست آثاراً لها، بل لها نوع آخر من التعلق. وتحقيق هذا التوحيد في الخلق والإيجاد أمر غامض دقيق، وسر غائر

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١١٨، باختصار، صححناه على المصدر.

(٢) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة...، ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٧، ح١٩، صححناه على المصدر.

(٣) «البلد الأمين» ص٩٧، بتفاوت يسير. (٤) «الروم» الآية: ٢٥.

عميق»[١].

أقول: يشير إلىٰ التوحيد الأفعالي والإيجادي، كما قاله أهل التصوّف، وهو أنّه لا فاعل غيره، فالأفعال وحدة جامعة له، ويرجع إلىٰ وحدة الوجود والقول بالجبر، ونفي الفعل عن الغير، والغيريّة اعتباريّة لا وجود لها إلّا وجوده تعالىٰ، وما نقله عن أهل الكشف فهو أهل الضلال والكشف الشيطاني، وعرفته.

وليس وجود المجعول والجاعل واحداً، وإلّا فلا جعل، لكنه لمّا قال بأنّه تعالىٰ كل الوجود، والأشياء ثابتة له في أزله، قال بهذا وتبعهم عليه، وعلىٰ قوله في نفس الأمر لا جاعل وجعل ومجعول، وإنما هو عبارة عن تنزّل ذاته تعالىٰ وتعيّنها في مرايا الأشياء. ولا وجود لها إلّا وجوده، وصرّح بهذا في كتبه[٢]، وكذا الكاشاني، ومَن [أخذ] بقوله، وبطلانه عقلاً ونقلاً بديهي، فلنعرض عنه.

قال: «**وأما الآية الثالثة ففيها إشارة إلىٰ توحيد آخر أعلىٰ وأشرف، وهو كونه تعالىٰ جامعاً بوحدانيته بين فاعليّة الموجودات كلّها وغايتها، فهو أوّل الأوائل وآخر الأواخر، كما سبق في بعض الأحاديث، فهو أول كلّ شيء، بمعنىٰ أن وجوده حصل منه، وبمعنىٰ أن الغرض من حصول ذلك الشيء منه علمه تعالىٰ بالمصلحة الذي هو عين ذاته، ولكونه تاماً في الوجود والإفاضة، من دون عوض أو غرض زائدة، وهو أيضاً آخر كلّ شيء، بمعنىٰ أنّه الغاية القصوىٰ التي تطلبها الأشياء، والخير الأعظم الذي يتشوّقه الكل ويطلبه طبعاً وإرادة.

والعرفاء حكموا بسريان نور المحبة والشوق إليه سبحانه، في جميع المخلوقات، علىٰ تفاوت طبقاتهم، وأن الكائنات السفليّة كالمبدعات العلويّة علىٰ اغتراف الشوق من هذا البحر**»[٣].

أقول: الأولية أو الآخريّة التي يعنيها إضافية، ترجعان إلىٰ فعله، وأما الذاتيّتان فهما عين الذات، لا نسبة لهما بالأشياء ولا إضافة بوجه أصلاً، حتىٰ اعتباراً، فقد ألحد في أسمائه، وليس بدء الخلق من الذات، ولا يرجع لها، نعم لفعلها (وإياب الخلق إليكم) كما في

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١١٩.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥ وما بعدها؛ «إيقاظ النائمين» ص ٢٧.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١١٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

الزيارة[1] وغيرها. هذا بحسب الذات والصفة والفعل، فإنّهم من شعاع ذواتهم، أو فاضل شعاعهم، أو من فاضل ظلّ الأشعة، كما فُصّل في موضعة عقلاً ونقلاً.

والغاية لفعله، وتنسب له نسبة مجازيّة، لا حقيقة أزليّة، ويرجع إليه ـ تعالىٰ ـ الأمر لرجوعه لفعله، بما ظهر له به في محلّه، وعلة صنعه وغايته صنعه، لا ذاته، لغنائه من كلّ وجه. وسبق[2] لك كلام في بيان الغاية والعلة، وسيأتي أيضاً إن شاء الله.

ومقام المحبة: مقام الفعل والمشيئة التي قام بها كل شيء، ودان وخضع، كما صرّح به متواتر النصّ[3] والبرهان، وأما الذات فمقام الكنز المخفي، وكان الله ولا شيء معه مطلقاً ـ حتىٰ اعتباراً ـ وهو الآن علىٰ ما كان.

وإذا أريد التعبير عن الأوليّة والآخريّة الذاتيتين فقصاراه في العبارة والتعبير، لبيان مفهوم عنوان المعرفة الحادثة الدالة علىٰ المعرفة الذاتيّة المجهولة مطلقاً: أنّه أزلي لا أوليّة له، ولم يزل ولا يزال عمّا هو عليه، وكلّ شيء دونه منقطعٌ وعدمٌ في مرتبته، بمعنىٰ لا غير معه إلّا في رتبة الحدوث، فتدبّر.

ثم قال ـ بعد كلام في معنىٰ الأوليّة والآخرية بما يرجع إلىٰ الإضافيتين، الموجب لإثبات إضافة ونسبة لذاته، وممّا سبق يظهر ضعفها، قال ـ: «فهو الظاهر، لكون حقيقته حقيقة الوجود، والوجود ليس إلّا النور والظهور، كما أنّ مرجع الظلمة والخفاء إلىٰ العدم، فلا أنور من نفس حقيقة الوجود، كما لا أظلم من كتم العدم.

وكونه باطناً أي مختفياً لفرط نوريّته، قال تعالىٰ: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾ الآية[4]»[5].

أقول: لم يظهر بذاته لأحد مطلقاً، والقديم لا يسعه الحادث، وإنما هو بفعله وآثار صنعه ومدده وإمداده، والله أجلّ من ملامسة خلقه وملابستهم، وأقام محمداً مقامه في التبليغ في جميع عوالمه ذاتاً وصفةً وفعلاً، لأنه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ولم يرفع يده عنه، كما في خطبة علي عليه السلام[6] في الغدير والجمعة وغيرها.

ولا أنور من الوجود، وهو في كلّ بحسبه، وللظلمة قسط من الوجود وإن كان أنقص من

---

(١) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٧، ح١٧٧.

(٢) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم، شرح ح٥.

(٣) «بحار الأنوار» ج٨٧، ص٩٧.

(٤) «النور» الآية: ٣٥.

(٥) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٠.

(٦) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧.

غيره، وإلّا لم يكن لها وجود، وليس حقيقة الوجود لله، بل الوجود الأزلي الواجبي، وبعده ينقسم الإمكاني إلىٰ وجود مطلق ووجود مقيّد، ومزايلته لخلقه مزايلة صفة، لا بينونة عزلة علىٰ ما نقول في مزايلة الصفة، لا علىٰ ما يقوله المتصوّف الملّا الشيرازي.

ومعنىٰ ﴿الله نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾ مهديها ومُوجدها بالوجود المجعول، لا أنّ وجودها وجود الله كما فسّرها به الملّا هنا إشارة، وفي أسرار الآيات[1] وغيرها[2] تصريحاً، وكلّ ذلك منه وقع تفريعاً علىٰ وحدة الوجود، وبها هدم التوحيد، وأبطل الشريعة، فجعل معنىٰ الظاهر أنّه بوجوده ظاهر، فهو كلّ الوجود، ولظهوره كذلك كان سبب الخفاء. وعرفت معنىٰ ظهوره، وبه البطون، وذاته علىٰ الخفاء الذاتي وعلىٰ ما كان عليه، فالكلّ عدم قاصر دون الذات، وللأشياء وجود في رتبها الإمكانية، وليس تجلّيه حقيقة ذاته ـ فمن كينونة الذات وتجلّيها خلق الخلق وظهر ـ كما صرّح به في معنىٰ إحاطته ذاتاً وعلماً قبل. وبقي كلام بعدُ طوينا ذكره.

وقال في الآية الرابعة: «قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ الآية[3]، وقد تحيّرت فيها العقول، وأفهام المفسّرين، في كون خلق الخلق في ستة أيام، دون غيره من الأعداد، وأيضاً اليوم والساعة والشهر من أبعاض الزمان المتأخر وجوده عن الحركة المتأخرة عن الجسم، فكيف يقدّر بما هو متأخر وجوده عنه؟ وأيضاً هو مناقض لقوله تعالىٰ: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[4] وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ﴾[5].

وأكثر المفسّرين علىٰ القول بالفاعل المختار ونفي الداعي»[6].

أقول: قد عرفت معنىٰ الستة أيام، وسيأتي بما لم يرد عليه هذا الإشكال ولا غيره، ولا ينافي هذه الآي، بل هي معه متوافقة، وكلام المفسّرين هنا وقع تخميناً كما ذكره، أو أنّه بتقدير الزمان الموهوم[7]، وأمثال هذه الخيالات الباطلة، ومنه مايقول الملّا ـ وستسمعه ـ

---

(١) «أسرار الآيات» ص ٣٥.
(٢) «تفسير القرآن الكريم» ج ٤، ص ٣٥٣.
(٣) «الحديد» الآية: ٤.
(٤) «لقمان» الآية: ٢٨.
(٥) «القمر» الآية: ٥٠.
(٦) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٢٠، بتصرف.
(٧) انظر: «هدي العقول» ج ٣، باب: حدوث العالم وإثبات المحدث، وفيه ناقش المؤلّف افتراض وجود زمان موهوم قبل الحدوث.

وإن أمكن تصحيحه بوجه، لأن أصله من غيره وسيأتي.

قال: «ونحن قد أوردنا في تفسير الآية[١] ما يشفي الغليل، ونذكر هنا خلاصته بعد تقديم مقدمة، وهي: أنّ ما أنشأه الله بحكمته الكاملة أو خلقه بقدرته التامة لا يخلو من قسمين: إما طبيعية جسمانية، أو أُمور إلٰهيّة روحانية.

والأُولىٰ: حدوثها كبقائها، لا يكون إلّا علىٰ سبيل التجدّد والتدريج، فجوهرها جوهر الحدوث والتجدّد، والحركة تجري في الجوهر، وإنكاره مجرّد دعوىٰ، وإذا تجدّدت تجدد الهيولىٰ والأعراض؛ لتبعيتها للطبيعة.

وأما الأُمور الربانيّة والأشعة الإلٰهية فهي مراتب علمه الأزلي، وكلمات الله التامات، وكلمة الله وأمره وقضاؤه مصون عن التجدّد والحدوث»[٢].

أقول: كلّه افتراء، وجميع الأشياء لها حركة بذواتها وصفاتها وأحوالها، لكن بمحرّك خارجي لا من ذاتها، سواء فيه المجرّد وغيره، ولكنه في كلّ شيء بحسبه، لعموم الافتقار والإمداد والاستمداد، والبقاء بإبقاء الله، ولغير ذلك.

والأُمور الربانيّة ـ التي يشير لها ـ مراتب علم حادث ومن خلقه، أما الذاتي فلا كلام فيه، لكنّه أثبتها في الأزل، وهو باطل. وسيأتي في العلم بطلان قوله فيه.

وجميع خلق الله كلماته، ومنها التام والناقص، وهو المخلوق عرضاً من قبضة الشمال، ولا ممكن مصون عن التجدّد، وإن كان في كلّ شيء بحسبه، وبسط ذلك لا يسعه المقام.

ثمّ وتقسيمه أولاً ما هو بحكمته أو قدرته التامة قصور ظاهر، فالكل بحكمته وقدرته التامّتين الكاملتين، فما أكثر خبط هذاالملاّ وهفواته، لكنه يقول: «إنَّ العقول الكاملة والكلمات التامّة باقية ببقاء الله لا بإبقائه، موجودة بوجوده لا بإيجاده»، كما صرّح به في أسرار الآيات[٣] وغيرها، فلهذا قال هنا ما قال.

قال: «إذا تمهّد هذا فنقول: الحقّ خلق السماوات والأرض في ستة أيام من أيام الربوبية، كلّ يوم مقدار ألف سنة من الأيام، التي هي مقدار دور الفلك الأقصىٰ، ومن زمان آدم عليه السلام إلىٰ زمان محمّد صلى الله عليه وآله أزمنة خفاء كَرّ الذات، واحتجابها بحجب الأسماء ومظاهرها، ومدة عمر الدنيا والعالم الطبيعي مدة الحدوث دون البقاء، إذ لا يبقىٰ شيء منها زمانين»[٤].

---

(١) «تفسير القرآن الكريم» ج٦، ص١٦١.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢١، باختصار.

(٣) «أسرار الآيات» ص٩٥، بتصرف.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٢، بتفاوت.

أقول: يصحّ هذا بوجه ظاهري، ويطلب مطابقته بحسب أصل الوجود لهما، وهذا بجهة التجدّد، وفي الأزمنة السابقة خفاء وظهور أيضاً، وكلّما قرب زمن الخاتم كملت الشروط وقوي الظهور، ومدّة السبعة آلاف تبع لما عليه نفس الأمر، فهي تبع، فلا يعكس الأمر، فتدبّر.

قال: «ثمّ استوىٰ علىٰ عرش الذات، وهو الروح الأعظم مظهر اسم الرحمن، في اليوم السابع وهو يوم الجمعة ويوم حشر الخلائق وقيامهم من الأجداث ﴿ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ﴾[1].

واشتهر أنّ مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، علىٰ عدد الكواكب السبعة، وسلطانها في كل يوم كألف سنة، ويوم السابع هو يوم الجمعة، وزمان الاستواء علىٰ العرش، لظهور أحكام الأسماء الكامنة في تلك الأيام، ويبتدأ هذا الظهور في السابع مع ظهوره ﷺ كما قال: (بعثت أنا والساعة كهاتين)[2] ـ وجمع بين السبّابة والوسطىٰ ـ ويزداد إلىٰ زمان ظهور القائم المهدي عليه السلام، وينقضي الخفاء بالكليّة بالظهور التام لقيام الساعة، ووقوع القيامة الكبرىٰ. وعند ذلك يظهر فناء الخلق والطبيعة، وبعث الروح من القبور للحشر والنشور، وتحصيل مافي الصدور ﴿يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[3] يوم العرض والحساب فيتميّز الخبيث من الطيّب، ويتفرّق أهل الجنة وأهل النار، ويُرىٰ عرش الله بارزاً، وتمام هذه الأمور في الآخرة وإن كان العارفون يرونها وهم في الدنيا، كما حُكي عن بعض عرفاء هذه الأمة.

فابتداء يوم القيامة الذي قد طلع فجره ببعثة نبيّنا محمّد ﷺ.

واتفق اليهود والنصارىٰ والمسلمون علىٰ أنّ الله قد فرغ من خلق السماوات والأرض في اليوم السابع.

واليهود قالوا: إنّه السبت، وابتداء الخلق من الأحد، وعلىٰ ماذُكِر يكون هو الجمعة، وإن جعلنا الأحد أول الأيام ـ ووقت ابتداء الخلق ـ كان جميع دور النبوّة دور الخفاء، وفي السادس ابتداء الظهور، وازداد في الخواص. كما ذكر أنّه يوم خلق آدم الحقيقي، ويوم الساعة، ويوم المزيد حتىٰ ينتهي إلىٰ تمام الظهور وارتفاع الخفاء في آخره، عند خروج المهدي عليه السلام،

---

(١) «هود» الآية: ١٠٣.

(٢) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٣، ص ١٣٠؛ «صحيح البخاري» ج ٥، ص ٢٣٨٥، ح ٦١٣٨؛ «صحيح مسلم» ج ٤، ص ١٧٩٥، ح ٢٩٥١.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ٧.

ويَعمُّ الظهور في السابع الذي هوالسبت إن كان كما قالوه، والله وليّ التوفيق»[١].

أقول: في ترتيبه خلل وخبط، كما لا يخفىٰ، ويريد بالاستواء علىٰ العرش: إحاطة الذات، وظهورها لها بذاتها مقام الواحديّة. وهو أول تعيّنات الذات بذاتها وظهورها بصفاتها، وهو خطأ.

ويريد بالحشر الكلّي: الحشر بعد القيامة إلىٰ الله، بظهور مقتضىٰ الذات، وصرّح به في كتبه. وإذا كان زمان الحدوث زمان البقاء فيزيد علىٰ السبعة، وظهوره ﷺ من أشراط الساعة، كما روي عنه ﷺ: (أنا من شروطها)[٢]، قال الله تعالىٰ: ﴿فَقَد جَاءَ أَشرَاطُهَا﴾[٣]، وهو المراد من الحديث الآخر الذي أورده. وأوّل القيامة الموتة، فمن مات فقد قامت قيامته، وهو البرزخ، والستة بها التمام، ويبقىٰ الصعود فيه إلىٰ الكمال وهكذا. وظهور المهدي أول الكمال، وتمامه بالرجعة الغرّاء لمحمّد ﷺ، وآله عليهم السلام والنبيّين عليهم السلام، ومَنْ محض الايمان أو الكفر من كلّ فرقة ـ وكأنّه بظاهر عبارته ينفي الرجعة، وليس بمستنكر منه ـ وبعدها القيامة وأحكامها، ثم الجنة أوالنار.

وهكذا يزادون في كلّ جمعة ضعف ما عندهم ستّ مراتب، ولا نهاية لهم، ولا يصلون إلىٰ الذات ولا يخرجون عن الإمكان، ودائماً يمدّهم بما لهم من إمكانهم إلىٰ كونهم، بمشيئته إلىٰ مالانهاية لهم، بما ظهر لهم بهم، وإمداده الذي لا نهاية له. وسيأتي زيادة في بيان في مجلّدي المعاد إن شاء الله.

وليس جميع دورة النبّوة دور خفاء، بل ظهور وتصفية، ويتم ويكمل بالخاتم، وهو الغاية، وهو تعالىٰ كلّ يوم في شأن، ولم يمسك عن العطاء، ويفعل الله ما يشاء، قال تعالىٰ: ﴿وَقالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغلُولَةٌ غُلَّت أَيدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبسُوطَتَانِ﴾ الآية[٤]. وبقي معه كلام هنا، وفي النسخة الحاضرة بعض الغلط.

ثم قال ـ بعد كلامه في ترتيب سلسلة البدء والعود علىٰ زعمه، مفسراً به قوله تعالىٰ:

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٢ – ١٢٣، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٢٥، ح٢٣، «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص١٣٥، ح٤، وفيهما: (سمعت جبرئيل يقول: سمعت الله جلّ جلاله يقول: لا إله إلّا الله حصني).. قال: فلما مرّت الراحلة نادانا: (بشروطها، وأنا من شروطها).

(٣) «محمّد» الآية: ١٨.

(٤) «المائدة» الآية: ٦٤.

﴿يَعلَمُ مَايَلِجُ فِي الأَرضِ﴾[1] ...إلىٰ آخره، وفيه غلط أعرضنا عنه، قال ـ : «وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَينَ مَا كُنتُم﴾[2] إشارة إلىٰ انبساط نور وجوده ونفوذ قوة سلطان هويّته إلىٰ أقطار العالم وحدوده، فلا ذرّة من العالم العلوي والسفلي إلّا ونور الأنوار محيط بها، قاهر عليها قريب منها، أقرب من نفسها إليها، فإنّها مع نفسها بالإمكان ومع قيّومها بالوجوب، ونسبة الوجوب أقوىٰ وآكد في المعيّة من نسبة الإمكان.

وإنّما قال: ﴿أينَ مَاكُنتُم﴾ بذكر المكان، ليدل علىٰ أن المكانيّة والجسميّة غير مانعة له عن هذه المعيّة القيّومية، فهو علىٰ غاية تقدّسه وتوحّده لا يخلو منه أين ولا مكان، ولا يفوته وقت ولا زمان، بل غاية أحديّته توجب هذه المعيّة، ونهاية تنزيهه تقتضي هذه المقارنة، وكمال علوّه يؤدي لهذا الدنوّ. وهذا أيضاً من غوامض الإلٰهيّة والتوحيد الذي يختص بإدراكه الأعزة الأقلّون.

وقوله: ﴿واللهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[3] إشارة إلىٰ كيفيّة علمه بالجزئيات المادية، كأعمال بني آدم ونحوها، علىٰ الوجه الجزئي الحضوري، وأنّ علمه يرجع إلىٰ بصره، لا أنّ بصره يرجع إلىٰ علمه بالمبصرات، كما ذهب إليه أكثر الحكماء والعلماء. وهذا أيضاً من عميق مسألة العلم ودقيق مسلكها»[4].

أقول: ما أكثر بعد كلام أهل التصوّف عن الأسرار، وهو من النكراء الظاهرة لمن له أدنىٰ قلب وتمييز، وفسر الآية وردّها إلىٰ أقوالهم الساقطة، بإرجاعها لذاته، وأبطل بها تنزيهه تعالىٰ ـ وعدم ملامسته وقيام الحوادث به تعالىٰ ـ وأحديّته، وليته أرجعها لفعله ومن فسّرها بما ذكره فقد [أخطأ]، وخالف كلام خزّان العلم والحِكم.

قوله: «﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾[5]...» لم يحط بالأشياء بذاته، وإلّا اتّحد الحقيقة والوجود، وقامت صفاتها به ـ تعالىٰ الله ـ بل أحاط بها بما تجلّىٰ لها بها، وبإمداده الذي لا ينقطع، وهي إحاطة قيوميّة فعليّة لا ذاتية، ولا بعلمه الذي هو عين ذاته، فإنّه يعود إليها، بل بعلمه الانطباقي الذي هو نفس المعلوم، فهو قريب من كلّ شيء أقرب من نفسه، بهذا المعنىٰ لا بما قال. وليس للأشياء في نفسها وبنفسها إمكان، فجميع ما سوىٰ الله مطلقاً مخلوق ـ ومنه الإمكان ـ ولم يخرج منه بعد وجوده، ولا نسبة له مع ذاته تعالىٰ، بل لفعله، لتنزهه عن

---

(١) و(٢) و(٣) «الحديد» الآية: ٤.
(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٢٤، بتفاوت.
(٥) «الحديد» الآية: ٤.

النسبة، ولا نسبة إلّا بالمعنىٰ السابق الذي أشرنا[١] لك به، ورجوعها للممكن لا لذات الله، ونسبة ما سواه له نسبة صدور، بما ظهر له به في مقامه، و[أين هو][٢] والوصول إلىٰ الذات؟ وأين الذات ومقام الإمكان؟! ولا ربط بين الله وخلقه.

وما أقبح قول من يقول: إنّ الله في كلّ مكان بذاته، أو يكون كثيراً من جهة الأحديّة الخالصة بجهة واحدة، ولا ينافيها[٣]! إنّه لمن المحال، والقائل به يقول بما لا يعقل.

وكمال علوّه وتنزيهه لا يوجب هذه المقارنة والدنوّ والبعد، بالمعنىٰ الذي أراد، بل توجب النقص وقيام الحوادث به واختلاف الأحوال عليه ـ ولو اعتباراً ـ إلىٰ غير هذه المفاسد الظاهرة.

وأشار بقوله تعالىٰ: ﴿أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٤] إلىٰ إبطال مثل قول الملّا هنا، فإنّ المعيّة إذا كانت حيث كنا فملاحظ معها كوننا، فلا يكون بالذات وإلّا حُدّ وقامت به الأكوان ولابسها، وهو محال، فهي معية قيوميّة فعلية، منطبقة علىٰ المعلوم، فاكتف بذلك.

قوله: «﴿واللهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٥]» ... إلىٰ آخره، مراده أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ الذاتي حضوري فيكون نسبة أو كيفاً، ويزيد علىٰ الذات، ويكون معلوم معه أزلاً، وكان الله والعلم ذاته ولا معلوم، وهو مفرّع علىٰ أصل مجتث، وهو باطل، كما سيأتي في المجلّد اللاحق[٦] في العلم.

فالبصر يرجع إلىٰ العلم، سواء فسّر العلم بالذاتي أو الفعلي الانطباقي، ولا فرق بينهما بوجه بالنسبة إلىٰ الذات، لكنّه فرّع هذا علىٰ ما سبق، وهو مخالف للعقل والنقل؛ فلنكتف بذلك. وكانت مسألة العلم [عويصة][٧]، وضلّوا فيها وأضلّوا لما لم يأخذوها من أهل الحكمة وباب مدينة العلم عليه السلام.

قال: «الآية الخامسة: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالأرضِ﴾ إلىٰ ﴿وإلَىٰ اللهِ تُرجَعُ الأُمُورُ﴾[٨]»، إشارة إلىٰ أنّ الموجودات كلّها راجعة إليه، في حركتها الذاتيّة وسيرها الجبلّي، إذ ما من وجود إلّا وله قوة حافظة علىٰ كماله الأولي الأدنىٰ، طالبة لكماله الثاني الأعلىٰ، فكلّها

---

(١) انظر بداية هذا الباب.

(٢) في النسختين: «أينه».

(٣) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٣.

(٤) «الحديد» الآية: ٤.

(٥) «الحديد» الآية: ٤.

(٦) «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٢.

(٧) في النسختين: «عريضة».

(٨) «الحديد» الآية: ٥.

متوجّهة إلىٰ ربّ الأرباب، متحركة نحو مسبّب الأسباب. وهذا أيضاً من الأسرار العجيبة الربانيّة، ولدقّته وغموضه وعظم فائدته؛ تكرّر ذكره في القرآن، فكم من آية وقع فيها التنبيه علىٰ كونه غاية الغايات، ومنتهىٰ الأشواق والحركات. ولولا هذا السفر المعنوي في الموجودات ـ سيما الإنسان ـ لما قضىٰ الله بموت أحد.

ومن لطائف هذا السرّ المخزون والدرّ المكنون ـ الذي هو باب عظيم من أبواب التوحيد، وهو توحيد الغاية، وتوحيد الشوق والمحبة ـ أنّه مستلزم لبعثة الخلائق كلّها وخراب العالم ودثوره، وأنّه لابدّ أن يمسك محرّك الأفلاك عن تحريكها، ووقفت الأفلاك عن الدوران، والكواكب عن السباحة والجريان، ووقف الكون والفساد في المواليد، ويبطل ترتيب الزمان ويفسد النظام، وصارت السماوات وما معها مطويّة، والأرضون بما فيها مقبوضة، ثمّ الله ينشئ النشأة الآخرة.

وقوله: ﴿وَلَقَد عَلِمتُم النَّشأَةَ الأُولَىٰ فَلَو لَا تَذَكَّرُونَ﴾[1] إشارة إلىٰ أن إنشاء النشأة الآخرة وعمارتها يتوقّف علىٰ زوال الدنيا وخرابها، وتنبيه علىٰ أن عرفان الدنيا مستلزم لعرفان الآخرة، لأنهما متضايفان ماهية ووجوداً، وقال: ﴿وَنُنشِئَكُم فِي مَا لَا تَعلَمُونَ﴾[2] وهو الذي ﴿يُحيِي الأَرضَ بَعدَ مَوتِهَا وَكَذلِكَ تُخرَجُونَ﴾[3]»[4].

أقول: جميع قوله |خطأ|، وكم له من هفوة، ولنذكر نزراً منه هنا:

قوله برجوع الأشياء إلىٰ ذاته تعالىٰ، بل هي لسببية الله ومسبّب الأسباب، فمنه بدأت وإليه تعود، فهو الغاية ومنتهىٰ الحركات والمحبّة والأشواق، لاكما قال، فهو |خطأ| ظاهر مفرّع علىٰ المناسبة الذاتية، وبروز العالم من تجلّي الذات بنفسها، وهو معها في الأزل كامن، وهو خبط، كما مرّ مكرّراً.

والذات أجلّ من ذلك، والممكن أحطّ قدراً منه، وإنّما الرجوع لفعله، ومنه بدأ، وهو يرجع إليه تعالىٰ برجوعه لمبدئه، وهو إليه وعنده، بما ظهر له به في مقامه، ولا نهاية لحركته الشوقيّة والمحبوبيّة، فهي لا تعدو الإمكان ومقام أمره وفعله وإن انقطعت بوجه لا ينافي ذلك، وهو مع الواجب بالوجوب الراجح الإمكاني ولا يخرج عنه أبداً، ولا بدء له

---

(١) «الواقعة» الآية: ٦٢. (٢) «الواقعة» الآية: ٦١.

(٣) «الروم» الآية: ١٩.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٢٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

في الإمكان، وهذا بإمداد الله، وبعلّته الذاتية منقطع، فلا اعتبار معه بوجه مطلقاً، لا محقّقاً ولا مقدّراً، ولا بعدم ولا وجود.

وما يوهمه الآيات المصرّحة بالرجوع إليه تعالىٰ، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾[1] ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ﴾... الآية[2] ﴿وَإِلَيهِ تُرجَعُونَ﴾[3] ﴿أَلا لَهُ الخَلقُ وَالأَمرُ﴾... الآية[4] ﴿وَإِلَىٰ اللهِ تُرجَعُ الأُمُورُ﴾[5] ونظائرها كثير، لا تنافي مانقول؛ فالرجوع لوليّه وسببه رجوع له تعالىٰ، وليست كما زعم [ـ]، فهي لفعله، ونُسبت له نسبة حقيقية، لكنّها فعليّة في مقام الحدوث، فهي صدوريّة ـ وأين مقام الصدور والذات؟! ـ ومجازيّة أزليّة، ورجوعها لفعله بما ظهر به له وقام بمدده، ونسبته له تعالىٰ تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً، كما قال تعالىٰ: ﴿بَيْتِي﴾[6] و﴿رُوحِي﴾[7] و﴿نَفْسِي﴾[8]، ويدلّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُم﴾[9] أتىٰ بـ﴿نا﴾ الدالة علىٰ التعظيم.

ومن أراد أن ينظر لعظمة الله فلينظر لعظيم خلقه، والتشريك ـ أيضاً ـ إنما هو في مقام الفعل والحدوث، بحسب الدلالة والقيام مقامه بما ولّاه الله عليه، وعنهم عليهم السلام: (وإياب الخلق إليكم)[10]، ونحوها كثير متواتر آية ورواية، وكذا الدليل العقلي عليه متواتر.

فحصل التطبيق بذلك، وظهر السرّ لمن عقله، لا كما قاله هذا |الملّا|، ولزم |منه| التناقض والاختلاف في كتابه وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام.

وليس توحيد الغاية والشوق كما زعم، وفرّعه علىٰ وحدة الوجود، وكذا قيام القيامة الكبرىٰ، وكلّ رتبة من رتب العالم لا تفنىٰ فناء عدم محض ـ بل ترجع إلىٰ إمكانها ـ أو فناء انقطاع، ويفعل الله ما يشاء ولا قطع لمدده، وليس نسبة الآخرة من الدنيا كما زعم وموّه به. والكلام معه متسّع كثير، وهذا ما يناسب الاختصار والاستعجال.

---

(١) «النجم» الآية: ٤٢.
(٢) «البقرة» الآية: ١١٦؛ «سبأ» الآية: ١.
(٣) «البقرة» الآية: ٢٤٥.
(٤) «الأعراف» الآية: ٥٤.
(٥) «البقرة» الآية: ٢١٠.
(٦) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦؛ «نوح» الآية: ٢٨.
(٧) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.
(٨) «المائدة» الآية: ٢٥، ١١٦؛ «يونس» الآية: ١٥؛ «يوسف» الآية: ٢٦.
(٩) «الغاشية» الآية: ٢٥.
(١٠) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٧، ح١٧٧.

قال: «الآية السادسة قوله تعالىٰ: ﴿يُولِجُ اللَيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَيْلِ﴾[1] أي دخل ما نقص من كل منهما في الآخر، حسب ما دبّره في مصالح العباد والبلاد، ففيه إشارة إلىٰ حكمة اختلاف الليل والنهار، وتفاوت زمان النور والظلمة، وهو من لطائف صنع الله وعجائب رحمته للعباد، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ وَاختِلافِ اللَيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الأَلبَابِ﴾[2].

فانظر أيها العارف المتعمق في أسرار حكمة الله وجوده في خلق النيّرين، واختلافهما ودخول كلّ منهما في الآخر، علىٰ نظام محكم ونسق مضبوط، وانتفاع السفليات بهما ولزومهما دائرة واحدة».

ثمّ أخذ في بيان ذلك بياناً ظاهريّاً، يعرفه الجاهل وغيره.

ثمّ قال: «هذا ما سنح بالخاطر الكليل والذهن العليل، أن يرسم من عميقات معاني الآيات المصدّرة بها سورة الحديد، وقوله عليه السلام: (فمن رام وراء ذلك فقد هلك)، إذ ليس وراءه غير الكفر والضلال، أو تشبيه المجسّمة والأباطيل»[3] انتهىٰ.

أقول: [أين هو][4] وما في هذا الإيلاج من الحكم، فهو عنه بمعزل، فمتىٰ زلّ قلمه رجع إلىٰ كلام أهل التصوّف، واقتصر هنا علىٰ بعض كلام المفسّرين، ولم يبيّن النكتة في عكس إيلاج الآخر في صاحبه، المشار إلىٰ وقوعهما دفعة، كما في الصحيفة السجادية في دعاء الصباح[5]، ولا الإيلاج الوجودي بحسب الشخص وأموره الداخلة، أو نسبته إلىٰ الأمور الخارجة، وهذا فرع ذلك. وكذا بيان سببه ومنشئه في العالم الكبير.

فانظر أيها العارف فيما قاله وفسّر به الآي، فإنّه [ـ] ليس من الحكمة في شيء، بل من النكراء وضلال أهل التصوّف، والعقل والنقل يكذّبه، كما أشرنا لبعضه، لمّا رام وراء الظاهر بقواعد أهل التصوّف، وخلاف ما يعرف من إجماع الفرقة، الذي لا يخرج الحقّ عنه، فهو [ـ] كما عرّفناك، لا كما قاله، ووضع الاسم علىٰ غير مسمّاه، فتدبّر. والكتاب والسنة والعقل السالم من الأغيار الحَكَم بيني وبينك.

---

(١) «الحديد» الآية: ٦. (٢) «آل عمران» الآية: ١٩٠.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٥ - ١٢٦، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في النسختين: «اينه»

(٥) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٥٤، من دعائه عند الصباح والمساء.

وما قاله أخيراً يلزمه لو عقل ونظر الكتاب والسنّة والآفاق بغير نفس ملوّثة بقواعد ابن عربي الكافر الملعون، ويظنّ أنّها من الحكمة وهي من الضلال، فدعه وأتباعه جانباً.

والكاشاني تلميذه في الوافي[١] لم يتكلّم علىٰ الحديث إلّا بإشارة وكلام قليل، لا يخرج عن قول أُستاذه، ويشير إلىٰ اشتمالها علىٰ الأسرار، وعرفتها من أستاذه.

وقال الملّا في شرح الحديث [الرابع][٢]: «اعلم أنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، وكذلك هذه السورة ـ سورة التوحيد ـ ظاهرها توحيد العوامّ، وباطنها توحيد الخواصّ، وباطن باطنها توحيد أخصّ الخواصّ»[٣].

أقول: ما ذكره في القرآن وعلوّه فحقّ، كيف وهو الجامع لكل شيء وأشرف الكتب السماويّة، وله سبعة بطون وسبعون وأكثر ـ كما روي[٤] ـ لكل آية وكلمة وحرف، جملة وفرادىٰ، ولا يحيط به إلّا محمّد ﷺ وآله ﷺ، لكن ليس باطنه في مراتب التوحيد كما قال، فإنّه تحريفٌ له وإبطال، وهو يردّه ويكذّبه، كما أشرنا لك وعرّفناك ذلك من قوله في حواشي هذا الشرح متفرقاً، فإنّه متصوف اعتقاداً، وضلّ [باتباع][٥] ابن عربي وحرّف به الكتب، ونحمد الله علىٰ السلامة منه، وله المنّة.

ثم قال ـ بعد نقله توحيد العوام، بأنّ قراءتها والإيمان بها إيمان بالغيب ـ: «وتوحيد الخواصّ التدبّر في معانيها والمواظبة عليها بالمدارسة والمباحثة والتكرار آناء الليل وأطراف النهار؛ حتّىٰ يحصل لهم العلم القطعي بأنّه تعالىٰ واحد لا شريك له ولا مثل ولا نظير».

قال: «وأما توحيد الأخصّين المقربين فبأن يروا بالمشاهدة العيانيّة أن ليس في عالم الوجود موجود حقيقي إلّا الله تعالىٰ، وأنّ كل شيء هالك إلّا وجهه الكريم، وأفراد الناس متفاوتون في مراتب القوة والطاقة»[٦].

أقول: ليس توحيد العوام كما قال، بل اعتقادٌ معه كذلك، ومعرفة إجمالها والإيمان بالغيب مشترك في كلّ بحسبه، وليس إيمان القسم الثاني كذلك، وكذا الثالث، ويشير فيه

---

(١) «الوافي» المجلّد: ١، ص٣٠٨.

(٢) في النسختين: «الثاني».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٧.

(٤) «المحاسن» ج٢، ص٧، ح١٠٧٦؛ «الخصال» ج٢، ص٣٥٨، ح٤٣؛ «بحار الأنوار» ج٨٩، ص٨٣، ح١٣؛ ص٩١، ح٣٧؛ ص٩٣، ح٤٢.

(٥) في النسختين: «بتبع».

(٦) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٢٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

إلىٰ التوحيد الوجودي ووحدة الوجود، كما سبق منه وصرّح به في كتبه[١] ويأتي.

وملّا خليل القزويني لم يتكلم علىٰ الحديثين بكلام ينقل، واختصره جدّاً.

التنبيه الثالث: * قال الملّا الشيرازي، في كتابه المسمّىٰ بأسرار الآيات وغيرها، والنقل منها: «قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[٢] دليل علىٰ أنّ وجوده المستمر الأزلي ليس بقاءه بالنوع وبتعاقب الأشخاص التي ينحفظ بها بقاء النوع، كالإنسان الطبيعي المستمر نوعه بتوارد الأفراد المتماثلة، وكذا غيره من الأمور الطبيعيّة المستمرة أنواعها بتجدّد الأمثال وإن كانت علىٰ نعت الاتصال»[٣].

أقول: عرفت اشتمال السورة علىٰ أقسام التوحيد، وكثيراً ما يغلب الوهم فيحكم بخلاف الحقّ، بل حكم في أناس بالباطل، فنفىٰ عنه تعالىٰ التوليد وكونه بذاته منشأ لشيء، لئلّا يتوهّم من إيجاده العالم، فإنّه لا عن بروز منه، لا حسّاً وعقلاً ولا فرضاً، وليس هو كامناً فيه أو ثابتاً معه أزلاً، كالأعيان وأمثالها، بل تجلّىٰ للأشياء بها لها، وبها احتجب عنها وإليها حاكمها. وهذا خلاف ما قال به الملّا هنا، كما سبق نقله ويأتي.

وليس المراد من قوله تعالىٰ ﴿لَمْ يَلِدْ﴾... إلىٰ آخره، نفي التولّد الحسّي خاصّة ـ كما يوهمه بيانه ـ كانفصال الولد من الوالد حساً، فإنّ هذا ليس محلّ تشبيه واشتباه، ونفي غيره أهمّ وأشدّ، ومنه ينتفي هذا بطريق أولىٰ، وملاحظتهم عليهم السلام له أولىٰ وأتم وأشدّ وأهمّ، لكن الملّا لا يقول بهذا؛ لإثباته لوازم لذاته تعالىٰ وإثباته الأشياء أزلاً عنده، وأنّ علمه تعالىٰ ذو إضافة كما سيأتي، فعلىٰ زعمه يبطل قوله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾... إلىٰ آخره.

قال: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ دليل علىٰ أنّه لا يمكن أن يوجد في مرتبة وجوده موجود، إذ كل موجود سواه معلول له مفتقر إليه، متأخر وجوده عن وجوده تعالىٰ، فلا مكافئ له ولا ندّ ولا ضد له، إذ نسبة الكل إليه كنسبة الأشعة والأظلال إلىٰ ذات الشمس المحسوسة، لو كانت نوراً قائماً بذاته»[٤].

أقول: مراده نفي الكفء عنه بحسب التعدّد الخارجي، وهو وجود اعتباري وهمي،

---

(١) انظر: «إيقاظ النائمين» ص١٤؛ «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٢٩٩.

(*) في النسختين: «تنبيه».

(٢) «الإخلاص» الآية: ٣.

(٣) «أسرار الآيات» ص٣٣.

(٤) «أسرار الآيات» ص٣٣.

لأن عنده الواجب كلّ الوجود ولم يفقد وجوداً، إلّا السلوب والأعدام، فهو منبسط علىٰ الكلّ بذاته ومحيط بها، فلا وجود لها دون وجوده، فلا كفء له ولا ضدّ ولا ندّ، ولم يلد ولم يولد؛ لأن من يكون كذلك تنتفي عنه هذه الصفات، وليس كذلك، فإنّه لا معنىٰ له حينئذٍ، مع أنّه باطل ويوجب الكفر عقلاً ونقلاً، بل لأن غيره وجود وهو عدم في مقامه؛ إذ لا شيء معه مطلقاً، وبروز العالم من فعله، وإليه انتسابه ومعاده، وقيامه به قياماً صدورياً بوجه، وركنيّاً بوجه آخر، وليس نسبة الكلّ إليه كما مثّل، فلا نسبة إلىٰ الذات، كما سبق ويأتي، ونسبة الأشعة إلىٰ فعل الشمس في مقامها، فتدبّر.

ولو كان الأمر كما قال بطلت الشرائع، وليس ما نسبتُه إليه توهّماً أو رجماً، بل صرّح به في جميع كتبه، وسمعته في المجلّدات السابقة.

وقال في **أسرار الآيات**، بعد أن ذكر توحيده في الألوهية، بما يرجع إلىٰ وحدة الوجود، واتحاد النسبة وحصول الرابطة الذاتية، حيث قال:

«**تنبيه مشرقي**: ممّا ينبّهك علىٰ أنّ وجوده تعالىٰ وجود كلّ شيء أنّ وجوده عين حقيقة الوجود وصرفه، من غير شوب عدم وكثرة، فلو لم يكن وجوداً لكلّ شيء لم يكن بسيط الذات، ولا محض الوجود، بل يكون وجوداً لبعض الأشياء وعدماً للبعض، فلزم فيه تركيب من وجود وعدم، وخلط بين إمكان ووجوب، وهو محال.

فإذن يجب أن يكون وجوده تعالىٰ ـ لكونه صرف حقيقة الوجود ـ وجوداً لجميع الموجودات ﴿لا يُغادِرُ صَغِيرةً وَلاكَبِيرةً إلّا أحْصٰهَا﴾[١]، فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء، لأنّه تمام كلّ شيء ومبدؤه وغايته، وإنما يتعدّد ويتكثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها وقصوراتها عن درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه»[٢]... إلىٰ آخره.

وفسّر قوله تعالىٰ: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ﴾[٣] أي وجودها[٤]، وقال أيضاً بحصول الرابطة بين القديم والحادث، وصرّح به في جميع كتبه، وأفرده في رسالة.

ولا حقّ في جميع ذلك، بل كلّه |خطأ| [ـ] عقلاً ونقلاً، ويبطل سورة التوحيد

---

(١) «الكهف» الآية: ٤٩.
(٢) «أسرار الآيات» ص٣٧.
(٣) «النور» الآية: ٣٥.
(٤) «أسرار الآيات» ص٣٥؛ «تفسير القرآن الكريم» ج ٤، ص٣٥٣.

وغيرها، ويكون كلّ ما قال به فيها، [منفياً][(١)] عنه تعالىٰ، لأنه كل الأشياء وكل الوجـود، وغيره عدم، فلا مكافئ ... إلىٰ آخره به، لا أنّ لها وجوداً، وهو غير مكافئ ولا ندّ، ولم يبرز منه بتوليد وغيرها، كما يقتضيه العقل والنقل، فـهو مـع الأشـياء لا بـمداخـلة ودونـها لا بمزايلة، لأنّه غيرها، مغايرة صفة لا بينونة عزلة. وبسط سقوط كلامه عن الحقّ لا يسعه المقام ولا يحيط به إلّا الله، وممّا سبق ويأتي يتّضح بعضه، وهو بديهي عقلاً لمن أنصف واتّبع الحقّ وطلبه.

وهذا الملّا [ـ] ـ تبع ابن عربي الضالّ الكافر ـ خـلط الربـوبية ـ إذ مـربوب إمكـاناً ـ بالربوبية إذ لا مربوب مطلقاً، وجعل الفعل وحقيقة الفاعل والمفعول واحدة، وأثبت معه غيره أزلاً وإن لم ينافه وجوداً [ـ]، ونحمد الله علىٰ السلامة منه ببركة محمّد وآلهعليهم السلام.

التنبيه الرابع: في معنىٰ ما سمعت في النصّ[(٢)]، من اختزال [الستّة][(٣)] الأيّام من أيام السنة، هو أنّ أصل الإيجاد واحد، ذو شؤون وصفات متعدّدة، لأنـه مستجَنّ الصـفات والأسماء، وهو حجاب الله الأعظم، وجعله ذا أركان أربعة، ولكلّ ركن ثلاثة، ولكلّ واحد ثلاثون، فالمجموع ثلاثمائة وستون اسماً، عدد أيام السنة الشمسية، كما ستعرفه في رواية إبراهيم بن عمر اليماني الآتية في باب حدوث الأسماء[(٤)].

ومن المقرّر عقلاً أنّ عالم الجبروت مظهر عالم الأمر، وهو المشيئة، ومـظهر أفـعاله النفس، لأنه ظلّه، وكذلك آثارها وأفاعيلها، وصفاته الظاهرة مستجنّة في الفلك، ويـظهر تدريجاً في ثلاثمائة وستين يوماً، لعدم وسع الزمان لعالم الدهر والسرمد وأحكامهما إلّا تدريجاً، وعدم لزومه أحكامهما.

وتكون الطبائع الأربع مظاهر لتلك الأركان الأربعة في عالم التكوين وظلّ ظلّه، ولمّا كان سرّ تلك الأسماء مستجناً في هذا الفلك بما ظهر، فلابدّ أن [ينقص][(٥)] عمّا ظهر فيه وعن ذاته بوجه، وإلّا لتساوىٰ الظاهر والمظهر، وليس كذلك، فأُنقصت ستة أيام، لأن ظهور

---

(١) في النسختين: «ونىٰ».

(٢) «الكافي» ج ٤، ص٧٨، ح ٢.

(٣) في النسختين: «ستة».

(٤) انظر «هدي العقول» ج ٥، باب ١٥، ح ١، وفي: «الكافي» ج ١، ص ١١٢، ح ١.

(٥) في «أ»: «ينتقض».

ذلك يكون بسير القمر أيضاً، لأنّه أحد الأفلاك وهو أسرعها، فاندمجت فيه هذه الستّة، وخفيت ظهوراً ـ عدد الستّة الأفلاك ـ باقي السماوات، وعدد مجرة الشمس التي تفيض عليهم الباقية ـ وهو من زحل إلىٰ القمر مع مرتبتها ـ وعدد الستّة الأيّام الكليّة التي خلقت فيها السماوات، كما ستسمعها.

وهذه في الأصل مراتب كليّة، لخروجها عن الزمان وأحكامه وصفاته:

فالأول ـ في الظاهر ـ: الأحد، وفي التأويل العقل، وهو الأول أيضاً، بمنزلة النطفة في الإنسان التكويني.

والثاني: الاثنين ظاهراً والنفس الكليّة، لأنها ثانية، وما بينهما من البرزخ لا حكم له، فإنّه داخل فيهما بحسب اختلاف الاعتبار، وهو بمنزلة العلقة في الإنسان.

والثالث: الثلاثاء، وهو الطبيعة الكليّة والنور الأخضر، كما إنّ سابقه النور الأحمر وقبله الأبيض، وهو بمنزلة المضغة.

والرابع: يوم الأربعاء، وهو هيولىٰ الكل بالكل، بمنزلة العظام في الإنسان.

والخامس: يوم الخميس، وهو شكل الكل، بمنزلة إكساء العظام لحماً.

والسادس: يوم الجمعة، وهو جسم الكل؛ للاجتماع وكمال الاتصال، وهو بمنزلة نفخ الروح.

فإذا كانت هذه الستّة كليّة مستجنّة في سائر الأسماء، والقمر ـ ظاهراً ـ هو العاد، وهو سريع السير، فإذا جرىٰ يقطع أكثر؛ فأنقصت هذه.

وهذه الستة لا تحويها المنازل، لأنها جزئيّة، وهو لا يحوي الكل، نعم يكون لها ظهور في المجموع من حيث هو، ولذا الشمسية ثلاثمائة وستون، وكذا دور السنة ينقص عن المجموع ـ وهو ما فوقه بالتجربة ـ خمسة أيام وكسر أو ستة ويظهر في المجموع. فأصل خلق السنة الشمسية ثلاثمائة وستون، وفي الجملة خمسة زائد كسر، وبالجملة فلما في القمر من الزيادة استجنّت فيه هذه الستّة.

وبوجه آخر وهو أن الأيام الكليّة ظهرت في أيام كلية بالنسبة، كما هو مقتضىٰ الكليّة، وهي الأربعة التي للأرض مع أقواتها، وهي الفصول الأربعة ويوم المادة والصورة للسماء، فاختزلت هذه من تلك علىٰ نحو ما عرفت، وهذا كلّه علىٰ مجرىٰ القمر، لما استجنّ فيه من قوىٰ الأسماء مع زيادة سير، أو لزيادة الشهادة في كل رتبة علىٰ عينها بوجه لفرعيّتها.

التنبيه الخامس: اعلم ـ رحمك الله ـ أنّ السماء في اللغة[(١)]، وتطلق أيضاً شرعاً علىٰ جهة العلو، فما علاك فهو سماء. وقال المفسّرون[(٢)] ـ وورد في بعض الروايات ـ: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[(٣)] أي من علوّ، وعلىٰ السبعة الحجب، وهي الأفلاك السبعة المشهورة. والظاهر أنّه في الاحتجاج من جملة أسئلة الزنديق. وتطلق علىٰ معانٍ أُخر، وسمّيت السماء سماء لعلوّها وارتفاعها.

وفي العلل: عن علي عليه السلام أنّه سئل: لم سمّيت السماء سماء؟ قال: **(لأنها وسم الماء، يعني معدن الماء)** الخبر[(٤)].

وفي الباطن: يراد بها النبي صلى الله عليه وآله وعلوّه وارتفاعه [ظاهران][(٥)]، ففي الاختصاص في **﴿والسَّمَاءِ ذاتِ البُرُوجِ﴾[(٦)] (يا بن عباس أتقدّر أنّ الله يقسم بالسماء ذات البروج؟). قلت: فماذا؟ قال عليه السلام: (السماء أنا، والبروج الأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام)**[(٧)].

والقمي: عن الباقر عليه السلام: **﴿والسَّماء ذاتِ الحُبُكِ﴾: (هي رسول الله صلى الله عليه وآله، وعلي عليه السلام ذات الحبك)**[(٨)].

وفي رواية طارق بن شهاب، عن عليّ عليه السلام: **(الإمام: السماء الظليلة)**[(٩)]، ونحوه في الكافي[(١٠)] عن الرضا عليه السلام.

وفي حديث آخر: **(هو السماء الذي يسمو إليه الخلق)**[(١١)].

والمناسبة ظاهرة، فيصح لك ـ علىٰ الباطن ـ أن تجعل السماوات السبع الأنبياء الستة والأرض خلفاءهم، كما ستعرف من الأرض، وأن تريد بهم الأئمة عليهم السلام كما ورد[(١٢)] في

---

(١) انظر: «لسان العرب» ج٦، ص٣٧٨، «سما». (٢) انظر: «التفسير الكبير» ج١٣، ص٨٧.
(٣) «الأنعام» الآية: ٩٩؛ «النحل» الآية: ٦٥. (٤) «علل الشرائع» ج١، ص١٢، ح١.
(٥) في النسختين: «ظاهر». (٦) «البروج» الآية: ٢.
(٧) «الاختصاص» ضمن «مؤلفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص٢٢٤، بتفاوت.
(٨) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٣٣٨، بتفاوت.
(٩) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص١٧١، ح٣٨، بتفاوت.
(١٠) «الكافي» ج١، ص٢٠٠ باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ح١.
(١١) «بحار الأنوار» ج٢٤، ص٧٢، ح٦. (١٢) «تفسير البرهان» ج١، ص٢٥٣، ح٦.

تفسير ﴿سَبْعَ سَنَابِلَ﴾[١] وفي ﴿سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾[٢] وفي العياشي[٣] في تفسير ﴿سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي﴾[٤]، وكانوا حينئذٍ سبعة، لأنّ جملة الكل أربعة عشر، وهي ضعف سبعة، أو بحذف المكرّر من الحسين عليه السلام، وآخرهم القائم عليه السلام، أو من علي عليه السلام، إلىٰ القائم عليه السلام، والقائم عليه السلام معدود وإن وافق اسمه، ولكن لظهوره بالتأويل، أو لكون انتشار أكثر العلوم من السبعة، أو كثرة الولد.

وفي العيّاشي: عن المفضّل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله تعالىٰ: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾[٥] قال: (الحبّة فاطمة، والسبع السنابل سبعة من ولدها، سابعهم قائمهم عليه السلام) قلت: الحسن؟ قال: (الحسن إمام من الله مفترض الطاعة ولكن ليس من السنابل السبعة، أوّلهم الحسين عليه السلام، وآخرهم القائم عليه السلام).

فقلت: فقوله: ﴿فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾ فقال: (يولد للرجل منهم في الكوفة مائة من صلبه، وليس ذاك إلّا هؤلاء السبعة)[٦].

والظاهر أنّ المراد بالمائة: الكبار والرؤساء، وإلّا فيولد للرجل ألف ولد ذلك الوقت كما روي، جعلنا الله من أهله علىٰ نجاة وسلامة.

وتطلق السماء بالتأويل علىٰ العقول المجرّدة.

وأنت بعد أن عرفت وجه التسمية لا يخفاك جميع ذلك.

وأما الأرض فهي الظاهر بالمعنىٰ المتعارف، كما في ﴿خَلَقَ سَبعَ سَمٰوَاتٍ وَمِنَ الأَرضِ مِثلَهُنَّ﴾[٧] في بعض الروايات[٨].

وعنهم عليهم السلام: (إن بعض الأرضين قَبِل الولاية فكانت طيّبة، ذات نبات حلو، عذبة الماء، وبعضاً أبىٰ فصارت سبخاً، مُرّة النبات، مالحة الماء)[٩].

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٦١. (٢) «لقمان» الآية: ٢٧.

(٣) «تفسير العيّاشي» ج٢، ص٢٧٠، ح٣٩، ٤١. (٤) «الحجر» الآية: ٨٧.

(٥) «البقرة» الآية: ٢٦١. (٦) «تفسير العيّاشي» ج١، ص١٦٧، ح٤٨١.

(٧) «الطلاق» الآية: ١٢. (٨) «بحار الأنوار» ج٥٥، ص٩٧، ح١٨.

(٩) «مناقب آل أبي طالب» ج٢، ص٣٥٠ – ٣٥١؛ «بحار الأنوار» ج٢٣، ص٢٨٢، ح٢٧، نقله بالمعنىٰ.

وروىٰ جابر عن الباقر عليه السلام أنه سُئِل عن قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾[١]، فقال: (هل لك في رجل يسير بك فيبلغ بك من المطلع إلىٰ المغيب في يوم واحد؟) فقال جابر: فقلت: من لي بهذا؟ فقال: (ذلك عليّ، ألا تسمع قول الرسول صلى الله عليه وآله: لتركبنّ السحاب ولتبلغنّ الأسباب)[٢].

كما ورد في: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[٣] وهي الأرض الجُرز[٤].

وقال تعالىٰ: ﴿فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ﴾ الآية[٥]، وهذا في العالم الآفاقي الجسماني، وفي الإنسان: جسده، وفي المكتوم: الأرض المقدّسة وإكليل الغلبة.

وفي التأويل بالقرآن، والسير فيها: التفكّر فيه حينئذٍ.

ففي تفسير القمي في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾[٦]، قال: (أي دين الله وكتاب الله واسع فتنظروا فيه)[٧].

وروىٰ الصدوق مسنداً عن الصادق عليه السلام ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾[٨]، قال: (معناه أوَلَم ينظروا في القرآن)[٩].

وفي الباطن: الأئمة عليهم السلام كما ورد في تفسير ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾[١٠]: (يعني بالأرض: الأوصياء عليهم السلام، أمر الله بطاعتهم وولايتهم، كنّىٰ الله عنهم بالأرض)[١١].

والمناسبة ظاهرة، لأنهم محلّ علوّ محمّد صلى الله عليه وآله، وسما بهم، وهم مغرسه ومسكنه.

وفي الكافي عن الرضا عليه السلام قال: (الإمام: الأرض البسيطة)[١٢].

---

(١) «محمّد» الآية: ١٠.
(٢) «بحار الأنوار» ج ٢٤، ص ٣٢٢، ح ٣١، بتفاوت.
(٣) «الروم» الآية: ٥٠.
(٤) «التفسير الصافي» ج ٤، ص ١٣٦، نحوه.
(٥) «فاطر» الآية: ٩.
(٦) «النساء» الآية: ٩٧.
(٧) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ١، ص ١٤٩، صححناه علىٰ المصدر.
(٨) «فاطر» الآية: ٤٤؛ «الروم» الآية: ٩؛ «غافر» الآية: ٢١.
(٩) «الخصال» ج ٢، ص ٣٩٦، مرسلاً.
(١٠) «الجمعة» الآية: ١٠.
(١١) «تفسير البرهان» ج ٤، ص ٣٣٥، بتفاوت.
(١٢) «الكافي» ج ١، ص ٢٠٠، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ح ١، باختلاف.

وفي باطن الباطن: القابلية الأُولىٰ في السرمد، كما أنّها في باطن الإنسان: نفسه، فهي في التأويل نفوس العلماء، وهم الشيعة الخواصّ.

وروىٰ الحلبي عن الصادق عليه السلام في ﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا﴾[١] قال: (الأرض الشيعة)[٢].

وفي الاحتجاج: في ذكر المغيّرين للقرآن ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمكُثُ فِي الأَرضِ﴾[٣]: (فالزبد في هذا الموضع كلام الملحدين الذين أثبتوه في القرآن، فهو يضمحلّ ويبطل ويتلاشىٰ عند التحصيل، والذي ينفع الناس منه فالتنزيل الحقيقي الذي ﴿لَا يَأتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَينِ يَدَيهِ وَلا مِن خَلفِهِ﴾[٤] والقلوب تقبله)[٥].

أقول: ومن حكم الآية: أنّه لما كان للحقّ خزائن، وللباطل خزائن، بحسب الإجمال الكليّ لكلٍّ: ثماني عشرة، وهما متمازجان من غير استهلاك لأحدهما ـ ومنشؤهما الوجود والماهيّة، وأصلهما الوجود المتعقّل، وهو منشأ الاختيار، ولهذا سرىٰ فيهما بسيطاً ومركباً، وهما متشابهان ـ سمّاهما باسم واحد لكمال المشابهة، وشبَّههما بتشبيه واحد، فقال: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً﴾[٦] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كَذٰلِكَ يَضرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالبَاطِلَ﴾[٧] فسمّىٰ الباطل زبداً والحقّ [ما ينفع الناس]، وكلاهما ينتقشان في الذهن، إلّا إنّ الحقّ ثابت متأصّل من أعلىٰ، مطابق الفطرة، والباطل بعكسه.

وقال الله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ﴾...الآية[٨] ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّت مِنْ فَوقِ الأَرضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾...الآية[٩]، فتأمل.

والأرض في هذا الموضع: محل العلم وقراره، وفي ظاهر الظاهر: الطبائع، وهو كلّ ذي طبيعة من كلٍّ مَن يثبت له الارتباط، وهو السكون.

ومنه ما ورد ﴿وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرضِ﴾[١٠] بالولد في النساء[١١]، ويؤيده قوله

---

(١) «الشمس» الآية: ٦.

(٢) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٧٧٧؛ «تفسير البرهان» ج٤، ص٤٦٧، ح١١.

(٣) «الرعد» الآية: ١٧.

(٤) «فصّلت» الآية: ٤٢.

(٥) «الاحتجاج» ج١، ص٥٨٦.

(٦) «الأنعام» الآية: ٩٩.

(٧) «الرعد» الآية: ١٧.

(٨) «إبراهيم» الآية: ٢٤.

(٩) «إبراهيم» الآية: ٢٦.

(١٠) «الأنعام» الآية: ٥٩.

(١١) «تفسير العياشي» ج١، ص٣٩١، ح٢٩؛ «الكافي» ج٨، ص٢٠٨، ح٣٤٩.

تعالىٰ: ﴿نِسَاؤُكُم حَرثٌ لَّكُم﴾[١]، ويكون في باطن التأويل بحضرة الارتسامات وأرض الاستعدادات، من العقل إلىٰ الثرىٰ، فتأمّل في كلّ مقام بما يناسب.

وحينئذٍ يظهر لك معنىٰ موت الأرض ونقصها، وممّا ورد علىٰ معناها في التأويل قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّا نَأتِي الأَرضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطرافِهَا﴾[٢] فقد فسّرت ـ في الكافي[٣] وغيره[٤] ـ بموت العلماء، وأنّهم الأطراف، فتأمل.

فإنَّ للقرآن بطوناً، وله تخوماً، ولتخومه تخوماً، كما اتّفق عليه نصّاً[٥] وعقلاً، كيف والكلام له لوازم كثيرة؟ وقد اشتمل القرآن علىٰ لوازم الوجودات وصفاته، وفيه كلّ شيء، إمّا ظاهراً أو بأصوله أو علىٰ أحد بطونه، فافهم.

وأعلم أنّ وجوه القرآن لها جهة جامعة، إذ هو واحد من الواحد، وإن كان له بطون. وفي بعض: (سبعة)، وهي السبعة الأحرف التي ورد نزوله عليها، كما يومئ إليه حديث الخصال[٦] فراجعه، لا أنَّ السبعة: السبع اللغات وإن جمعها، فافهم.

تنبيه: اعلم أنَّ السماء علو من جهة العلل الفاعليّة، فهي ترجع إلىٰ جهة الإمداد، والأرض إلىٰ محل القوابل والانفعالات والقوة، وهذان يتحققان في كل عالم، ففي كلّ عالم سماوات وأرضون بما يناسبه، في عالم السرمد والدهر والزمان، بل في كل موجود، في عالم العقول والأرواح والنفوس والمثال والطبائع والمواد والأجسام وحملة التدبير الملائكة الموكّلين به.

وقد أُشير إلىٰ الستّة الأيّام التي خلق السماوات والأرض فيها، قال في قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ الأَرضَ فِي يَومَينِ ... * ... وَقَدَّرَ فِيهَا أَقواتَهَا فِي أَربَعَةِ أَيَّام سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾[٧] وهذان اليومان داخلان في الأربعة ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلىٰ السَّمَاءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرضِ ائتِيَا طَوعاً أَو كَرهاً قَالَتَا أَتَينا طَائِعِينَ * فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ في يَومَينِ وَأَوحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمرَهَا﴾[٨].

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٢٣. (٢) «الرعد» الآية: ٤١.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٣٨ باب فقد العلماء، ح ٦. (٤) «الفقيه» ج ١، ص ١١٨، ح ٥٦٠.

(٥) «المحاسن» ج ٢، ص ٧، ح ١٠٧٦؛ «الخصال» ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٤٣؛ «بحار الأنوار» ج ٨٩، ص ٩١، ح ٣٧؛ ص ٩٣، ح ٤٢. (٦) «الخصال» ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٤٣، ٤٤.

(٧) «فصّلت» الآية: ٩ – ١٠. (٨) «فصّلت» الآية: ١١ – ١٢.

التنبيه السادس*: اعلم أنّ العلماء اختلفوا في أنّ خلق الأرض سابق علىٰ خلق السماء أو العكس[١]، والروايات والآي في بادئ النظر متخالفة، قال الله تعالىٰ: ﴿السَّماءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغطَشَ لَيلَهَا وَأَخرَجَ ضُحَاهَا * وَالأَرضَ بَعدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا * أَخرَجَ مِنهَا ماءَهَا وَمَرعَاهَا * وَالجِبالَ أَرسَاهَا﴾ الآية[٢]، وفي بعض عكسه.

وجمع بعض[٣] بينها بأنّ سبق السماء قبل دحو الأرض، لا قبل تكونها، فتكوّنها قبل السماء، وتكوّن السماء قبل دحو الأرض، واعترض عليه جماعة[٤] من المفسّرين، بأنّ الأرض جسم عظيم جامد، لا يتأخر دحوها عن خلقها، فقبل دحوها لا أرض.

لكن لقائل أن يقول: المراد منه بحسب الرتبة، وترتيب شيء علىٰ آخر، وإن كانا متساوقين ظهوراً، بغير تراخ زماني، ويومئ إليه مافي بعض الروايات: أنّ الله خلق الأرض ودحاها من تحت الكعبة[٥]، فلها مرتبتان وحالتان.

وجمع بعض بينها بأنّ المراد بتقدم الأرض علىٰ السماء. باعتبار تقدم القوابل علىٰ ظهور أثر الفواعل، فإن السفليّات منفعلة من العلويّات، فالمؤثرات السماويّة لا يظهر فيضها إلّا بوجود الآثار القابلة، كما أنّ الأجسام في الظهور قبل الأرواح، وإن كانت الأرواح قبل الأجسام في عالم النور بألفي عام، فالسماء حينئذٍ قبل الأرض.

فإنّ للفواعل من حيث هي ـ حينئذ ـ رتبة قبل القوابل، وتحققاً بظهور آثارها بعد، لكن قوله تعالىٰ: ﴿وَالأَرضَ بَعدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا * أَخرَجَ مِنهَا ماءَهَا وَمَرعَاهَا﴾ الآية[٦]، يدلّ علىٰ خروج ذلك منها بعد السماء، وهي الآثار السماويّة، الدالّ علىٰ اتصال آثارها بالأرض، خصوصاً علىٰ تقدير جعل خلقها ودحوها مرتبة واحدة وشيئاً واحداً.

وكأن هذا الفرق رجوعه إلىٰ اختلافٍ في ابتداء العدِّ، إن كان من الأجسام وظهور الآثار فالأرض سابقة؛ فإن كان من الأرواح وعالم الأنوار فالسماء سابقة.

وإن اعتبرت ظهور الفواعل بالقوابل وقيام القوابل بها، واقترانها ظاهراً، فهما متساوقان

(*) ليست في «ب».

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج٢، ص١٤٣.

(٢) «النازعات» الآية: ٢٧ – ٣٢.

(٣) انظر: «التبيان في تفسير القرآن» ج١٠، ص٢٦٠.

(٤) انظر: «التفسير الكبير» ج٢، ص١٤٣.

(٥) «الكافي» ج٤، ص١٨٩، باب أنّ أوّل ما خلق الله من الأرضين موضع البيت، ح ٣، ٥، ٧.

(٦) «النازعات» الآية: ٣٠ – ٣١.

ومقام قوله تعالىٰ: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرضِ ائتِيَا طَوعاً أَو كَرهاً قَالَتَا أَتَينَا طَائِعِينَ﴾[1] لكن هـذا لعموم التكليف، وإن ترتّب بينهما.

فالظاهر أنّ القول للأرض بـعد القـول للسـماء، وللسـماء أسـبق، فـإنّه مـقام الغـيب، وجمعهما في التثنية لطوع الماهيّة ـ حينئذٍ ـ للوجود، وهو جمع بتثنية، لأنهما بالأصل كُرَة، ولكلّ واحد منهما كرة، متمازجتان ككرة واحدة.

والظاهر سبق خلق السماوات، لأنها أشرف، وفواعل علل.

والنهار هو قبل الليل، بحسب أصل الخلق وابتداء الجعل وإن كان ـ كما عرفت ـ ظهور الآثار والإدراكات الظاهر بعد تحقّق ووجود القوابل الأرضيّة، لتوقّف حصولهما وكمالهما عليهما، فالمتأخّر إنّما هو ظهور الدلالة وما أودع فيها وأُوجد بها.

واندفع تنافي الآي ـ كما ظنّ ـ من تقدّم السماء عليها من قوله تعالىٰ: ﴿وَالأَرضَ بَعدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا﴾[2] والعكس من قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ الأَرضَ فِي يَومَينِ﴾[3] ﴿ثُمَّ استَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقَالَ لَهَا﴾ الآية[4]، فإن هذه مبيّنة لتسويتها سبع سموات وظهور حركاتها، ولا يتحقق هذا إلّا بعد تحقّق القوابل والمراكز ليدور عليها، وخلقها دخاناً قبل ذلك، ولذا قال: ﴿استَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخانٌ﴾.

وفي النص: (إنَّ الله لمّا خلق الياقوتة نظر إليها نظر الهيبة فماعت وذابت، ثمّ سلّط الريح علىٰ ذلك الماء، فتموّج وأزبد وأُصعد منه دخان، فخلق الله من الزبـد الحـاصل بـعد الدخـان الأرضَ، ثم سوّىٰ الدخان سبع سماوات، وأخرج الشعلات المستجنّة في زبد البحر، فـزيّنها بالكواكب المضيئة، ثم أدار العلويّات علىٰ السفليّات، فأخرج ماأراد من الحيوانات والنبات، لا إلٰه إلّا الله العزيزالحكيم)[5] انتهىٰ بلفظه أو معناه.

وكذا ماورد[6] من سبق النهار علىٰ الليل، إنما هو بـاعتبار أول خـلق الشـمس ومـبدأ وجودها، فكانت في كبد السماء، والكواكب في إشراقها، وكان الوقت وقت الظهر، فالنهار قبل الليل نزولاً ولمّا دارت الأفلاك؛ لإخراج ما أودع بحكمة الله ولطفه، وفارقت الشمس

---

(١) «فصّلت» الآية: ١١. (٢) «النازعات» الآية: ٣٠.

(٣) «فصّلت» الآية: ٩. (٤) «فصّلت» الآية: ١١.

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ٢، ص ٦٩. (٦) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٤٩.

محلّ ما ظهرت فيه أولاً، وأول ما ظهرت الكثرة وظلمة القوابل، فابتدأ الحساب من الليل باعتبار هذا العالم، وابتدأ هذا الصعود، وهو المعروف في العرف وظاهر الشرع، إذ كون الليلة لليوم المقبل لاشكّ فيه، وعليه تدور النذور وغيرها. ولك أن تضيف النصّ الفارق بين خلق الخلق ودحوها علىٰ ما سبق، أو تجعله وجهاً مستقلاً.

وعند التأمّل في ذلك يندفع إشكال مشهور ـ سبق ذكره، مع بعض الكلام فيه ـ وهو أن ابتداء خلقها لا في زمان، فكيف يقدّر باليوم والليلة، وهو فرع حركة الأطلس، ولم توجد بعد؟ وقيل في دفعه بأنّه في قضاء، لو قدّر لكان بهذا القدر.

وسقوطه بديهي، وما أكثر أحكامهم الوهميّة، بل كلها.

وقيل[1] بأنّه دون التاسع*، والسماوات بعد لم تخلق والأرض.

وهو ساقط، فتقدير الأيام إنما يكون بالمجموع، ولا تظهر أيضاً حركة التاسع إلّا بـه، وتكوين السماوات والأرض في أقلّ من لمح البصر، والترتيب بينها بـ ﴿ثُمَّ﴾ ـ أو بالسين في بعض ـ فلبيان الرتب والتأخر الذاتي، لا لانفصال الزمان، لأنها متساوقة ظهوراً، والتأخر به في المواليد الزمانيّة.

التنبيه السابع**: ثمّ اعلم أنّه تعالىٰ لمّا بيّن قبلُ خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وبيّن اختلاف الخلق وانتظامه ـ والله منزّه عن الاختلاف والائتلاف وكذا خلقه، قال الله تعالىٰ: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[2] وهذا سرّ سريان الوحدة الدالّة في الأشياء، وبها انتظمت، ولذا ترىٰ فيها الاتّفاق من وجه، بل وجوه، وإن اختلفت من آخر ـ بيّن هنا أنّ الأشياء بالنسبة إليه متّحدة بنسبة واحدة، بغير قرب وبعد، أو قوّة وعجز، أو شدّة وضعف ـ و﴿ثمّ﴾ لبيان الرتبة والتأخر الذاتي، لا الزماني كما عرفت ـ فقال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾[3] ويراد به الكلّي العام، ومن السماوات والأرض: الأعمّ الشامل، وترجع هذه النسبة لفعله ومشيئته، وهي إحداثه.

---

(١) انظر: «التفسير الصافي» ج ٢، ص ٢٠٤؛ «بحار الأنوار» ج ٥٤، ص ٢١٧.

(*) أي الفلك التاسع، وهو الفلك الأطلس. (**) ليست في «ب»، وفي «أ»: «السابع».

(٢) «الملك» الآية: ٣. (٣) «الأعراف» الآية: ٥٤.

والعرش له معانٍ عديدة ـ وسيأتي تفصيل أكثرها في باب العرش والكرسي[١] إن شاء الله تعالىٰ، وهما عامّان لكل مخلوق ـ ومنها: العظمة، جملة العالم، بإتقانه وظهور غيبه، ورجوع عوده علىٰ بدئه.

والعرش[٢]: السرير ـ ومنه: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[٣]. والملك أيضاً، قالوا: ثُلَّ عرشه. والسقف، ومنه: ﴿فَهِيَ خاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِها﴾[٤].

ولمّا أشار أولاً إلىٰ تحميل جملة المخلوقات له ـ وخلقه جملة السماوات والأرض، وأنّه الأول والآخر والظاهر بما بطن، وكذا الظاهر لكل أحد بآثار الصنع فيه وفي غيره، لا بإحساس ومشاهدة، لتعاليه ـ بيّن أنّ جميع ذلك لا عن جزاف، بل عن كمال إتقان وانتظام، بقوله: ﴿ثُمَّ استَوَىٰ﴾ أي استولىٰ علىٰ الكل، واستقر تدبيره وإتقانه علىٰ جملة الخلق.

وعن الحسن البصري: «يعني استقر ملكه واستقام بعد خلق السماوات والأرض، فظهر ذلك للملائكة، وإنما أخرج ذلك علىٰ المتعارف في كلام العرب، كقولهم: استوىٰ المَلِك علىٰ عرشه، إذا انتظمت أمور مملكته، وإذا اختل أمر ملكه قالوا: ثُلَّ عرشه، ولعلّ ذلك الملك لا سرير له أصلاً ولا يجلس عليه أبداً، قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثُلَّت عروشهم   وأودت كما أودت أياد وحمير»[٥]

وقيل: «معناه: ثمّ قصد إلىٰ خلق العرش، عن الفراء وجماعة، واختاره القاضي، قال: دلّ قوله: ﴿ثمّ﴾ أن خلق العرش كان بعد خلق السماء والأرض»[٦] وليس كذلك، مع بعده من اللفظ.

وعن بعضهم[٧]: «اقرؤوه كما جاء ولا تفسّروه»، ومنهم من قال: «الاستواء معروف والكيفيّة مجهولة»[٨].

---

(١) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٠.

(٢) انظر: «لسان العرب» ج٩، ص١٣٣ – ١٣٥ «عرش».

(٣) «النمل» الآية: ٢٣.   (٤) «الحج» الآية: ٤٥.

(٥) عنه في «مجمع البيان» ج٤، ص٥٣٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) انظر: «مجمع البيان» ج٤، ص٥٣١، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) و(٨) انظر: «مجمع البيان» ج٤، ص٥٣١، بتصرّف.

أقول: وهما ساقطان، كيف وهو ممّا خاطب به نبيه صلى الله عليه وآله ؟! فلابدّ وأن يبيّنه، وإلّا لزم الإغراء والفتنة، وقد قال تعالىٰ: ﴿بَل هُوَ آيَاتٌ بيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا العِلمَ﴾[١] فوصفه كملاً بالبيان، وقال الله: ﴿وَلَو رَدُّوهُ إِلَىٰ الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمرِ مِنهُم لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَستَنبِطُونَهُ مِنهُم﴾[٢] وقال تعالىٰ: ﴿بَلِّغ مَا أُنزِلَ إِلَيكَ مِن رَّبِّكَ﴾ الآية[٣]، ولا يتمّ إلّا بالبيان.

وما دلّ علىٰ أنّ فيه متشابهاً فحقّ، بمعنىٰ عدم ظهوره للكلّ، وهذا لا ينافي ما قلناه، فليس المشتبه إلّا ما اشتبه علىٰ الجاهل.

وعلىٰ ما سمعت فاستدلال المشبّهة[٤] بهذه الآية ـ وأنّ العرش مكانه ومستقرّه، وهو حامل للربّ تبارك وتعالىٰ ـ ظاهر البطلان، ولو ردّوه للراسخين وآمنوا به كما بيّنوه لهم، أسلموا واهتدوا، ولكن اتبعوا المتشابه ونزّلوه علىٰ أضعف معانيه اللغوية، ابتغاء الفتنة، فتنكّبوا الطريق ووقعوا في المضيق.

وستسمع روايات في تفسير الاستواء باستواء النسبة، فيكون ـ حينئذٍ ـ دفعاً لما عسىٰ أن يتوهّم من الخلق في ستّة أيام وتخالف المخلوقات: أنّه تعالىٰ فيه جهة اختلاف، وأنّ قصده لخلق السماء دون قصده لخلق الأرض وغير ذلك، فأشار إلىٰ أنّ نسبته للخلق نسبة واحدة لا تخالف فيها من جهة ولا تكثّر.

وبالجملة فمن نظر أول الآيات لا يشكّ في أنّه ليس مراداً منها ما تخطّفه المشبّهون بأوهامهم، بل هي في الدلالة علىٰ العكس أظهر، وبه يكون النظام أتمّ وأحكم.

وفي الاحتجاج: في سؤالات الزنديق لأبي عبدالله عليه السلام، إلىٰ أن قال السائل: فقوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ استَوَىٰ﴾[٥] فقال أبو عبدالله عليه السلام: **(بذلك وصف نفسه، وكذلك هو مستولٍ علىٰ العرش بائن من خلقه، من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أن العرش حاوٍ له، ولا أنّ العرش محل له، لكنّا نقول: هو حامل العرش وممسك العرش، ونقول في ذلك ما قال: ﴿وَسِعَ كُرسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ﴾[٦] فثبّتنا من العرش والكرسي ما ثبّته، ونفينا أن يكون**

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٤٩.

(٢) «النساء» الآية: ٨٣.

(٣) «المائدة» الآية: ٦٧.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١١٠؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٧٤.

(٥) «طه» الآية: ٥.

(٦) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

العرش والكرسي حاوياً له، وأن يكون عزّوجلّ محتاجاً إلىٰ مكان، أو إلىٰ شيء ممّا خلق، بل خلقه محتاجون إليه).

قال السائل: فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلىٰ السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام: (ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواء، ولكنه عزّوجلّ أمر أوليـاءه وعباده برفع أيديهم إلىٰ السماء نحو العرش، لأنه جعله معدن الرزق، فثبّتنا مـا ثـبّته القـرآن والأخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله، حين قال: ارفعوا أيديكم إلىٰ الله عزّ وجلّ، وهذا تجمع عليه فـرق الأمة كلّها)[1] انتهىٰ.

أقول: مع أنّ فيه موافقة الظاهر، وهو رفع اليد إلىٰ العلوّ الباطن، وهو توجه القلب إلىٰ ما هو أعلىٰ، بغير إشارة عقلية أو توهم وهمي.

وفيه أيضاً، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: (يعني استوىٰ تدبيره، وعلا أمره)[2]. وعن الكاظم عليه السلام: (استولىٰ علىٰ ما دقّ وجلّ)[3].

بيان المؤلف لمعاني العرش

واعلم أنّ العرش قد يراد به الجسم المحدّد المحيط بالكلّ.

وقد يراد به العالم الجسماني بجملته.

وقد يراد به ذلك مع جميع ما بيّنه من أرواح وغيرها ـ أي الملك والملكوت ـ وبالجملة: ما سوىٰ الله.

وقد يراد به علم الله، الذي منه البداء وغيره، وستسمع: (والعرش: العلم)[4].

وقد يراد به العلم الذي أَطلعَ عليه أنبياءه وملائكته[5].

وقد يراد به محمّد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، وستسمع في الحجة. وعلىٰ عرش الله، ويفسّر بالملائكة أيضاً، وجميع ذلك ظاهر للمتتبع للروايات.

فاتضح أنّ الآية تدلّ علىٰ عكس ما قاله المشبّهون: إنّ العرش مكان لله تعالىٰ، وكيف

---

(١) «الاحتجاج» ج٢، ص١٩٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الاحتجاج» ج١، ص٥٨٩. (٣) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٢٨.

(٤) «هدي العقول» ج٦، باب العرش والكرسي، ح٦، وفي «الكافي» ج١، ص١٣٢، ح٦.

(٥) انظر: «التفسير الصافي» ج٢، ص٢٠٥.

يكون كذلك واستواء النسبة لابدّ منها؟ ويختلف ـ حينئذٍ ـ قطعاً، فلا يكون أحدياً مطلقاً.

وفي التوحيد عن أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث الجاثليق قال: (**إنَّ الملائكة تحمل العرش، وليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، ولكنه شيء محدود مخلوق مُدبَّر، وربّك عزّوجلّ مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء**)[1] انتهى، وسيأتيك مزيد في الآية إن شاء الله تعالى.

ثم عقّب ذلك بقوله: ﴿**يَعلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرضِ**﴾ بمعنى النفوس من المعارف وغيرها، وأرض الجُرُز من البذر وغيره، وباقي معانيها تراد أيضاً ﴿**وَمَا يَخرُجُ منهَا وَمَا يَنزِلُ مِن السَّماءِ**﴾ كالأمطار، والمعارف من سماء النفوس، وهي العقول، ويراد الباقي منها، فتأمل.

﴿**وَمَا يَعرُجُ فِيها**﴾ من روائح الأذكار والأبخرة، لبيان إحاطة علمه بكل ذرّة، من العرش إلى الفرش، فهو يعلم كل شيء وتقلّباته وصفاته ونهاياته وبداياته ﴿**وَهُوَ مَعَكُم أينَ مَا كُنتُم**﴾ في أحوالكم وصفاتكم ﴿**واللهُ بِمَا تَعمَلُونَ**﴾ من خير أو شرّ ﴿**بَصِير**﴾[2] لا تخفى عليه خافية، بل يعلم السرّ وأخفى، كخطرات النفس، فيجازي كلاً بما يستحقّه.

وإذا كان معنا حيثما كنّا، فهو فوق وتحت وأمام وخلف، وفي كلّ مكان، لا يخلو منه مكان ولا يحويه مكان، ولكن تلك المعيّة ليست معيّة في الوضع، ولا في المكان، ولا في الزمان والآن، ولا في المحلّ والحالّ، ولا في الفعل والانفعال، ولا في الحركة والانتقال، لتعاليه عن جميع هذه الأشياء والأمثال، وإلّا لم تكن معيّة بهذه الإحاطة التي فوق ما يدركه العقل، لانتفاء جميع ذلك عن جميع هذه المعيّات الناقصة العرضيّة الغير الذاتيّة، بل حاصلة بواسطة الغير، فليست بمعيّة جسم لجسم ولا لعرض، ولا عرض لعرض، بل لكون الأفاعيل إنما ظهرت بإظهاره، وتجلّيه لها في مرائي وجودها، وهي نفس المرائي بلا فرق، ولكن العبارة في مثل هذه المواضع لا تفي بمكان المقصود، فهي الإظهار والتجلّي، فهي معيّة مجهولة الكنه، وقال تعالى: ﴿**وَنَحنُ أقرَبُ إلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ**﴾[3].

وعن موسى عليه السلام أنّه قال: (**أقريب أنت فأُناجيك أم بعيد فأُناديك، فإني أُحسّ حسن صنعته، ولا أدري، فأين أنت؟ فقال الله تعالى: أنا خلفك وأمامك، وعن يمينك ويسارك، وأنا جليس من يذكرني وأنا معه إذا دعاني**)[4].

---

(١) «التوحيد» ص٣١٦، ح٣.　　(٢) «الحديد» الآية: ٤.

(٣) «ق» الآية: ١٦.

(٤) لم نجد الحديث بتمامه، وقد ورد صدره في «الكافي» ج٢، ص٤٩٦، باب: ما يجب من ذكر الله عزّ وجلّ في كل

فزكّ نفسك ولا تتقيد بالتجلّي، وتقل: هو فيه، وتذهب إلىٰ ما ذهب إليه بعض الملل المضلّة، ولا تقول: ليس معه، وإلّا لما ظهر وكان ممسكاً له حال وجوده، وفيما أشرنا له هاهنا كفاية.

واعتبر ـ علىٰ سبيل التمثيل المقرّب في الجملة ـ بنفسك والمرآة، بعد أن تجعل المرآة هي الصورة لاغير، ولعلّ [أن] يأتيك بيان زائد، إن استدعىٰ المقام له.

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾[1] إعادة لبيان كمال تصرّفه، ورجوع الكل له في العود، كما كان كذلك في البدء، وإلىٰ الله ترجع جميع الأمور، إذ مَن بدأ منه شيء فإليه معاده، فالكلّ محشور له تعالىٰ، وإلّا لو لم ترجع له لزم إما الذهاب لا إلىٰ نهاية، أو الدور ـ إن انعطفت علىٰ أحدها ـ أو ثبوت مضادّ له، فلا تكون له البداية في الخلق لجميع الأشياء.

فثبت رجوع الأشياء له، وأنّه العلّة الغائيّة، ولكنّ الأشياء في هذا الرجوع مختلفة، حسب تفاوت درجاتها ودركاتها، فأفاض الوجود، لكونه جواداً مع كمال علمه، وانساقت له الأشياء، لكمال الافتقار وحاجتها الذاتية إلىٰ بارئها. وسبق لك كلام في هذه المسألة.

﴿يُولِجُ اللَيْلَ فِي النَّهارِ﴾ علىٰ قدر معلوم ﴿وَيُولِجُ النَّهارَ فِي اللَيْلِ﴾[2] كذلك علىٰ سنّة جارية.

علي بن إبراهيم، في رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، يقول: **(ما ينقص في الليل يدخل في النهار، وما ينقص في النهار يدخل في الليل)**[3].

وقد عرفت في حديث المفضّل[4] وغيره، أنَّ بذلك قوام العالم وكمال معاشهم وتربيتهم مع أنَّ الله قادر علىٰ جعل الليل سرمداً أو النهار، لكن به فساد العالم وعدم استقامته، بل جعل لكلّ حدّاً في الزيادة والنقصان، فسبحان العزيز الحكيم.

وفي دعاء الصباح والمساء لزين العابدين عليه السلام: **(يولج كلّ واحد منهما في صاحبه، ويولج**

☚ مجلس، عن الباقر عليه السلام: (أن موسىٰ عليه السلام سأل ربّه، فقال: يا ربّ أقريب أنت منّي فأناجيك؟ أم بعيد فأناديك؟ فأوحىٰ الله إليه: يا موسىٰ، أنا جليس مَن ذكرني). ومثله أيضاً في «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٧، ح ٢٢؛ ج ٢، ص ٤٦، ح ١٧٥، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

(١) «الحديد» الآية: ٥. (٢) «الحديد» الآية: ٦.

(٣) «تفسير علي بن إبراهيم القمّي» ج ٢، ص ١٦٧.

(٤) «توحيد المفضّل» ص ٧٩؛ «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١١٢.

صاحبه فيه، بتقدير منه للعباد فيما يغذوهم به وينشئهم عليه)[١].

التنبيه الثامن: روىٰ الصدوق في التوحيد، بسنده عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام، في قول الله تبارك وتعالىٰ: ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ قال: (﴿قُلْ﴾ أي أظهر ما أوحينا إليك ونبّأناك به بتأليف الحروف، التي قرأناها لك، ليهتدي بها من ألقىٰ السمع وهو شهيد و﴿هُوَ﴾ اسم مُكنّىٰ مشار إلىٰ غائب، ﻓ «الهاء» تنبيه علىٰ معنىٰ ثابت، و«الواو» إشارة إلىٰ الغائب عن الحواس، كما أنَّ قولك: «هذا» إشارة إلىٰ الشاهد عند الحواس، وذلك أنَّ الكفار نبّهوا عن آلهتهم بحرف إشارة الشاهد المدرَك، فقالوا: هذه آلهتنا المحسوسة المدركة بالأبصار، فأشر أنت يا محمّد إلىٰ إلٰهك، الذي تدعو إليه، حتّىٰ نراه وندركه ولا نأله فيه، فأنزل الله تبارك وتعالىٰ: ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فالهاء تثبيت للثابت، والواو إشارة إلىٰ الغائب عن درك البصر ولمس الحواس، وأنّه تعالىٰ عن ذلك، بل هو مدرك الأبصار ومبدع الحواس)[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (رأيت الخضر عليه السلام في المنام قبل بدرٍ بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً أُنصر به علىٰ الأعداء، فقال: قل: ياهو يامن لا هو إلّا هو. فلمّا أصبحت قصصتها علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: عُلّمت الاسم الأعظم، فكان علىٰ لساني يوم بدر.

وإنّ أميرالمؤمنين * عليه السلام قرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلمّا فرغ قال: يا هو يا مَن لا هو إلّا هو، اغفر لي وانصرني علىٰ القوم الكافرين.

وكان علي عليه السلام يقول ذلك يوم صفّين، وهو يُطارد، فقال له عمار بن ياسر رضي الله عنه: يا أمير المؤمين ما هذه الكنايات؟ قال: اسم الله الأعظم، وعماد التوحيد لا إله إلّا هو، ثم قرأ: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إلٰه إلّا هُوَ﴾[٣] وآخر الحشر، ثم نزل فصلّىٰ أربع ركعات قبل الزوال).

قال: (وقال أميرالمؤمنين عليه السلام: الله معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق ويُـؤَلَهُ إليـه، والله هـو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات).

قال الباقر عليه السلام: (الله معناه المعبود الذي أَلِهَ الخلق عن درك ماهيّته، والإحاطة بكيفيّته، ويقول

---

(١) «الصحيفة السجّادية الكاملة» ص٥٤، دعاؤه عند الصباح والمساء.

(٢) «التوحيد» ص٨٨، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(*) هذا وما يليه من كلام الباقر عليه السلام.

(٣) «آل عمران» الآية: ١٨.

العرب: أَلِهَ الرجل إذا تحيّر في الشيء، فلم يحط به علماً، ووَلِهَ إذا فزع إلىٰ شيء ممّا يحذره ويخافه، فالإِلٰه هو المستور عن حواس الخلق)[1].

وسبق[2] لك كلام في لفظ الجلالة، وهل هو مشتق أو جامد، أو غير ذلك. وكذا معنىٰ الأحدية.

قال الباقر عليه السلام: (الأحد: الفرد المتفرِّد، والأحد والواحد بمعنىً واحد، وهو المتفرِّد الذي لا نظير له، والتوحيد الإقرار بالوحدة، وهو الانفراد، والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء.

ومن ثَمّ قالوا: إنّ بناء العدد من الواحد، وليس الواحد من العدد، لأنَّ العدد لا يقع علىٰ الواحد، بل يقع علىٰ الاثنين، فمعنىٰ قوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ : المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه والإحاطة بكيفيته، فرد بإلٰهيّته، متعالٍ عن صفات خلقه)[3]. وسبق لك الكلام علىٰ هذا الحديث في الباب الأول.

قال الباقر عليه السلام: (حدثني أبي زين العابدين عن أبيه الحسين بن علي عليهما السلام أنه قال: الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهىٰ سؤدده، والصمد الذي لا يأكل ولا يشرب، والصمد الذي لا ينام، والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال).

قال الباقر عليه السلام: (كان محمد بن الحنفية رضي الله عنه يقول: الصمد القائم بنفسه، الغني عن غيره، وقال غيره: الصمد المتعالي عن الكون والفساد، والصمد الذي لا يوصف بالتغايُر).

وقال الباقر عليه السلام: (الصمد: السيّد المطاع الذي ليس فوقه آمر وناهٍ).

قال: (وسئل علي بن الحسين زين العابدين عليهما السلام عن الصمد، فقال: الصمد: الذي لا شريك له، ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء)[4].

قال وهب بن وهب القرشي: وحدّثني الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه الباقر، عن أبيه عليهما السلام : (أنَّ أهل البصرة كتبوا إلىٰ الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم:

---

(١) «التوحيد» ص٨٩، ح٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٣، باب المعبود. (٣) «التوحيد» ص٩٠، ح٢.

(٤) «التوحيد» ص٩٠، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه بغير علم، فقد سمعتُ جدي رسول الله ﷺ يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار، وإنّ الله قد فسّر الصمد فقال: ﴿الله أحدٌ * الله الصَمَدُ﴾ ثمّ فسّره بقوله: ﴿لَم يَلِد ولَم يُولَدْ * ولَم يَكُن لَهُ كُـفُواً أَحَدٌ﴾[1].

﴿لَم يَلِد﴾ لم يخرج منه كثيف، كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا يتشعب منه البدوات، كالسِّنَةِ والنوم والخَـطْرَة والهـم والحُـزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسآمة والجوع والشبع، تعالىٰ عن أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف.

﴿وَلَم يُولَد﴾ لم يتولد من شيء، ولم يخرج من شيء، كما تـخرج الأشـياء الكـثيفة مـن عناصرها، كالشيء من الشيء، والدابة من الدابة، والنبات مـن الأرض، والمـاء مـن اليـنابيع، والثمار من الأشجار، ولاكما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الأُذن، والشمّ من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القـلب، وكالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا علىٰ شيء، مـبدع الأشياء وخالقها، ومُنشئ الأشياء بقدرته، يتلاشىٰ ما خلق للفناء بمشيئته، ويبقىٰ ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال، ﴿ولَم يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾)[2].

وسيأتيك[3] الكلام أيضاً في معنىٰ الصمد في بابه إن شاء الله تعالىٰ.

أقول: وفي تخصيصه ما خلق للفناء بالمشيئة وما للبقاء بـعلمه لطـف، لأنّ المشيئة الإيجاد، وهو جهة التـغيّر، لانـقسامها وتـعدّدها حسب الإيـجاد، ولاكـذا الجـهة البـاقية للأشياء وجهة العلم، فتدبّر.

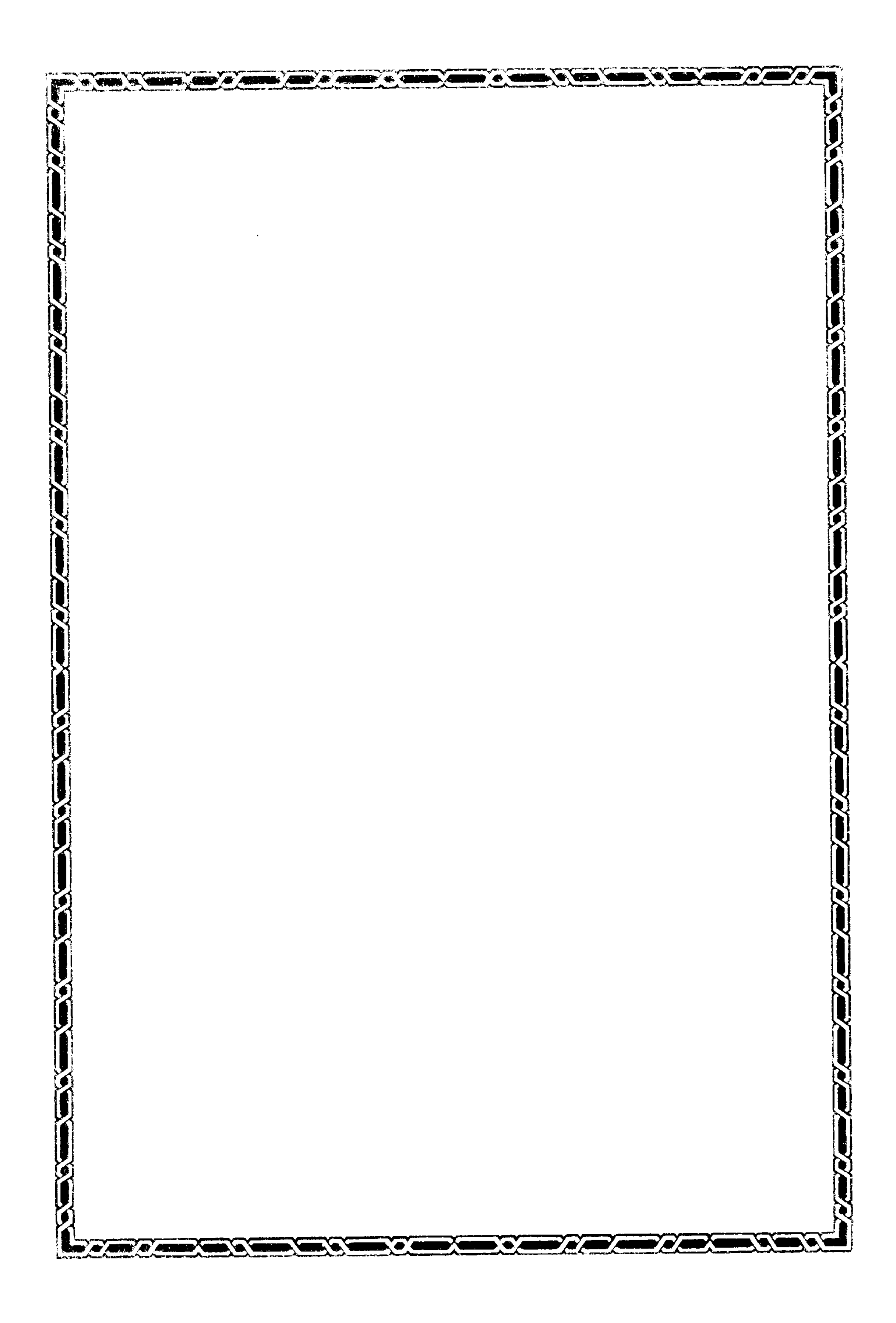
* * *

---

(١) «الإخلاص» الآية: ١ - ٤.

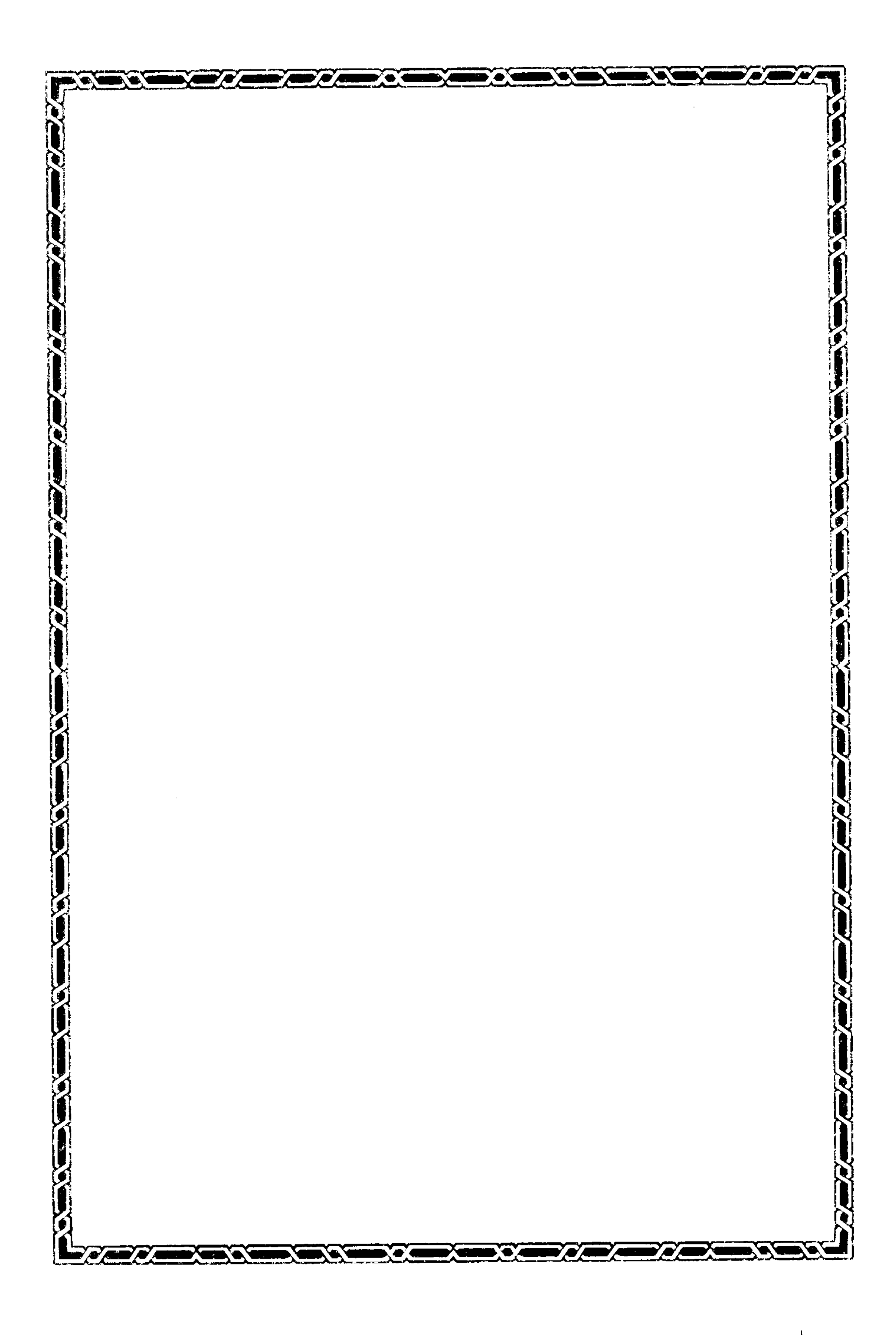
(٢) «التوحيد» ص ٩٠، ح ٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٦، الباب: ١٨.



الباب الثامن

النهي عن الكلام في الكيفية



أضواء حول الباب

أقول هذا الباب الثامن من كتاب التوحيد، وأحاديثه عشرة، ولو عبّر بالذات لكان أوضح، والأمر سهل.

وتشتمل بعض الأحاديث علىٰ العنوان: في بيان أنّه لا يُسأل عن كيفية الذات ما هي، ولا عن كيفية الصفة، لأنها عين الذات، وهذا ممّا لا خلاف في استحالته عند جميع العقلاء، أمّا كلام المتكلمين وجماعة المشّائين، وتسويدهم الدفاتر وإنفادهم المحابر، في أنّ علم الله صورة أو نسبة أو إضافة ـ أو ما ماثل هذي الكلمات، من البحث في صفات الذات ـ فغلط وافتراء، وكلام في الذات المستحيل |اكتناهها| عندهم أيضاً، مع قولهم بأنّ الذات عين الصفات[1]، فأيّ تناقض أعظم من ذلك؟! وكيف يتكلّم في الذات وهي لا تُدرك ولا تكتنه ولا تتوهّم، ولا تركيب فيه بوجه؟! وما كان كذلك فلا كلام فيه، بل هو وراء المعقول والمحسوس.

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٥ الباب: ١٢، ١٣ وقد تعرّض المؤلف ﷺ فيه لمختلف الآراء حول الصفات الذاتيّة.

الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن أبي بصير، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : تكلّموا في خلق اللّه، ولا تتكلّموا في اللّه، فإنّ الكلام في اللّه لا يزداد صاحبه إلّا تحيّراً.

وفي رواية أخرىٰ، عن حريز: تكلّموا في كلّ شيء، ولا تتكلّموا في ذات اللّه﴾.

الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن سليمان بن خالد، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام : إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وأَنَّ إِلىٰ رَبِّكَ المُنتَهَىٰ﴾[١] فإذا انتهىٰ الكلام إلىٰ الله فأمسكوا﴾.

الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿عن محمد بن مسلم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام : يا محمّد إنّ الناس لا يزال بهم المنطق، حتّىٰ يتكلّموا في الله، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلّا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء﴾.

أقول: وفي التوحيد[٢] مثل ذلك، والثانية مرسلة.

وغير خفي أن الكلام في الشيء ـ لإثبات معرفته وقدرته وعلمه وغير ذلك، حتّىٰ يعرف ويعبد وينزّه ـ حاصل بالنظر إلىٰ مخلوقاته، فإنّها أدلة وبيانات لإثباته وتنزيهه وغير ذلك، كما قال تعالىٰ: ﴿وَكَأَيِّن مِن آيَةٍ في السَّمٰوَاتِ والأَرضِ يَمُرُّونَ عَلَيها﴾ الآية[٣] ﴿إِنَّ في اختِلافِ الليلِ وَالنَّهارِ﴾[٤] و﴿سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفاقِ وَفِي أَنفُسِهِم﴾ الآية[٥]، وغير ذلك من الخطب والكلمات.

ومعلوم أن الشيء إنّما يعرف أمثاله ويحدُّ نظيره، أما الواجب فلا، فالكلام في ذاته وصفاته محرَّم، كيف والنفس بذاتها عاجزة عنه، وكذا إدراكها؟ فكيف تتكلم في ذاته؟! فلا

---

(١) «النجم» الآية: ٤٢.

(٢) «التوحيد» ص٤٥٤، ح١؛ ص٤٥٦، ح٩، ١٠.

(٣) «يوسف» الآية: ١٠٥.

(٤) «يونس» الآية: ٦.

(٥) «فصّلت» الآية: ٥٣.

يفيد الكلام فيه إلّا تحيّراً وضلالاً عن الحقّ، إذ كلّ ما يُكتنه ويحد مخلوق، وكيف تدركه النفس، وهو قد ظهر لها بها، وبها احتجب؟! فمعلوم [أن]تقع في الحيرة والغواية، فكلّ ما يدركه الوهم أو يصوّره العقل فهو مثله، والله وراء ذلك، وخلوٌّ من خلقه.

فاتّضح أنَّ الكلام متىٰ كان في الممكن فهو متّسع، فلا يزال جارياً حتّىٰ يتكلّموا في الذات الواجبة من جهة الحقيقة، أو يطلبونها بأين، أوكيف، أو متىٰ. وقد علّمناعليه السلام أنّه متىٰ نسمع [ذلك]، فنقول تنزيهاً: (لا إله إلّا الله) تنزيهاً للذات (وليس كمثله شيء)، مع اشتماله علىٰ البرهان المبطل للكلام في ذاته تعالىٰ، فذرهم في خوضهم يلعبون إن لم يرجعوا وأصرّوا.

فاتّضح أنّ الاطّلاع علىٰ حقيقة الذات لا مطمع فيها لنبيّ ولا ملك، قالصلى الله عليه وآله: (ما عرفناك حقّ معرفتك)[1] علىٰ أحد معانيها، قالعليه السلام: **(إنَّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنَّ الملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه أنتم)**[2] فلا يطلبه الكل إلّا بنوع دلالة، لا إحاطة، وعنهعليه السلام: **(لا يعلم ما هو إلّا هو)**[3].

ولذا لمّا سأل فرعون عن الحقيقة أجاب موسىعليه السلام بالصفات، فمن ادّعىٰ الاكتناه والإحاطة فاحث التراب في فيه، بل ما أقامه وجسّمه صنم في وهمه وخياله.

قال المحقق الطوسي: «معرفة حقيقة ذاته المقدّسة غير مقدورة للأنام، وكمال إلٰهيّته أعلىٰ من أن تناله العقول والأوهام، وربوبيته أعلىٰ من أن تتلوّث بالعقول والأفهام»[4].

ومثله كلام عامّة الحكماء والمتألّهين، [ما عدا][5] بعض الأشاعرة والمعتزلة، وإلّا لما وصف [بظهور][6]، كيف ووصفه والتصديق به يكفي فيه تصوّره بوجه؟ واعتبار الصفات إنّما هي بالمظاهر ـ التي هي غيره ـ الدالّة عليه، أمّا حقيقة الصفات فمستحيل إدراكها، لكونها عين الذات.

نعم زيّن لهم الشيطان مُتوهَّماً، وكلّ مُتوهَّم مخلوق مثلنا مردود إلينا ـ فسبحان الظاهر

---

(١) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص٨٠؛ «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٧؛ «بحار الأنوار» ج٦٦، ص٢٩٢؛ ج٦٨، ص٢٣.

(٢) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص٨٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٣٩.

(٣) «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٦، وورد نحوه ضمن دعاء الجوشن الكبير في «المصباح» ص٣٤٩.

(٤) لم نعثر علىٰ مأخذ قوله في ما لدينا من المصادر.

(٥) في النسختين: «فدعا».

(٦) في «ب»: «بظاهره».

بآياته، الدالّ علىٰ ذاته بتجلّي ذاته، الباطن بذاته وبما ظهر به ـ لقصوره وإمكانه، ودع عنك شبهات الشيطان وحيرة الحيران.

ويحتمل أن تقرأ: (لا يزلّ بهم المنطق حتّىٰ يتكلّموا في الله) بلام مشدّدة، بغير ألف، ومعناها ظاهر، وهو كذلك أيضاً.

وكيف يمكن الكلام في ذاته وصفاته الذاتية، وهو إنما تعرّف لخلقه بهم، بالصفة الحادثة الممكنة لهم؟ ولا طاقة لهم فوقها، بل لا وجود للأثر في رتبة المؤثّر ووجوده بوجه أصلاً، فكيف يدركه أو يتكلّم في ذاته؟ إنّه لمن المحال.

ولهذا ترىٰ كلام المتكلّم وأهل النظر والمتصوّفة ـ مثل الملّا والكاشاني ومحمد صادق وأشباههم ـ كلّه [خطأ] [ـ]، لما تعلّق بالذات وصفاتها الذاتية، مثل قولهم: إنّه كلّ الوجود، وإن كلّ شيء ثابت له في مرتبته، وإنّ الأعيان ثابتة غير مجعولة قديمة، أو الصفة زائدة اعتباراً خارجاً أو قديمة، أو بين العلّة والمعلول مناسبة ذاتية وربط ذاتي، وكذا بين الحادث والقديم، وإنّ المدرِك ـ بصيغة الفاعل ـ والمدرَك ـ بصيغة المفعول ـ متّحدان، إلىٰ غير هذه الأقوال الساقطة عن طريق الحق، [ـ]، كالقول بوحدة الوجود أو الأصل والظل ونحوها[1].

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا زياد إيّاك والخصومات، فإنّها تُورِثُ الشَكَّ وتحبط العملَ وتردي صاحبها، وعسىٰ أنْ يتكلّمَ بالشيء فلا يُغفَر له. إنّه كان فيما مضىٰ قومٌ تركوا علم ما وُكّلوا به، وطلبوا علم ما كُفُوهُ، حتّىٰ انتهىٰ كلامُهُم إلىٰ الله فتحيّروا، حتّىٰ أن كان الرجل لَيُدعىٰ مِن بين يديه فيُجيبُ مِن خلْفِهِ، ويُدعىٰ من خلفه فيجيبُ من بين يديه.

وفي رواية أخرىٰ: حتّىٰ تاهوا في الأرض ﴾.

---

(١) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص ٦١ – ٦٨؛ «شرح المواقف» ج ٨، ص ٤٤ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦٩ ومابعدها؛ «كتاب العرشية» ص ٥؛ «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٢٩٩؛ «كلمات مكنونة» ص ٢٧.

الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن الحسين بن الميّاح، عن أبيه قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: من نظر في الله كيف هو، هلك﴾.

أقول: مضمونهما متواتر، كما سبق ويأتي، وعرفت أنّه لا فرق في ذلك بين أقرب الخلق، وهو محمّد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، وغيرهم، فإنّ الاكتناه محال، بل هو بالنسبة إلىٰ القريب أبعد، لزيادة عبوديّته واستحالة الفناء في الذات، وعدم وجود الأثر والمعلول في مقام المؤثر والعلة، فلا يجري فيها إلّا العجز وعدم المعرفة، إلّا بما ظهر في مقام الحدوث، بل يعجز عن إدارك فعله وهو مخلوق، فكيف ذاته؟! فكلّما ارتفعت العقول رجعت لأنفسها، فلا تحقّق له فوق ذاته، إلّا عدماً راجعاً له، عبارة عن عدم وجوده، إلّا في رتبته، لا إلىٰ ذات الله، ولا إلىٰ واسطة بينه وخلقه، فليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث بينهما ولا غيرهما، ودع كلام المتصوّفة وأشباههم هنا، فإنّه ضلال، لم يصيبوا الحقّ، كما هي عادتهم وطريقتهم.

قال محمد صادق في شرح الحديث [الرابع][١]، حديث زياد: «الخصومات تورث الشكّ؛ لأن معرفة الله بالإجمال لكلّ موجود، فإذا تكلّم بالتفصيل فربّما يضلّ الحقّ، ويعتقد ما هو غير الحق، وهذا يحبط العمل، الذي هو السعي في زيادة المعرفة، وربّما يورث الشكّ الذي يحدث في التكلّم، مع كونه [باليقين][٢] في العلم الإجمالي، وكلّ منهما يردي صاحبه إلىٰ الهلاك. أمّا الأول فلخروجه من الحق إلىٰ الباطل، وإنكاره الحق في أصول الدين، وأمّا الثاني فلخروجه من العلم الإجمالي الذي كان يقيناً إلىٰ الشكّ، وكلاهما كفر».

أقول: [أمّا] ما ذكره في كون السلامة في المعرفة الإجمالية ـ لكن لا بما قاله في بيانها ـ فحقّ، بخلاف التفصيليّة، ففيها الهلاك، لأنها تورث الشكّ، وعدم اليقين يتمّ في بعض العوام ضعيف المعرفة، فيَقَرُّ به وبأنبيائه بالدليل الإجمالي، ولا يستقرّ عليه لو طلب منه التفصيل بالدليل، فهذا يُترك وإجماله، لمطابقته لما في نفس الأمر ـ كالقول بأنّه تعالىٰ أحد عدل لا يجور، إلىٰ غير ذلك ـ وما عليه الفطرة الوجودية.

ومن الخارج عن الحقّ ما ذكره وأُستاذه، من تفصيل معتقده وأُستاذه وأشباههم، كما

---

(١) في النسختين: «الاول». (٢) في «أ»: «في اليقين».

عرفتها وستأتي ـ فإنّها تفصيل مذهب أهل التصوف ومعتقداتهم، ومجملها خطأ نعوذ بالله منه ـ في هذا الباب وسائر الأبواب، وكذا سائر مصنّفاتهم، أما من لم يكن كذلك لا يضرّه التفصيل ولا يُرديه.

وقال في شرح الحديث [الخامس][1]: «الناظر في الله علىٰ قسمين: قسم نظر في الله تعالىٰ بالمشاهدة في الفناء، وهو هالك عن ذاته، وقسم نظر فيه بالعلم الحصولي، وهو هالك في إدراك الحق، لأن إداركه محال، لعدم إمكان إحاطته تعالىٰ بالعقل أو بالوهم ذاتاً، وإحاطة بالكل. وعلىٰ أي تقدير كلاهما هالكان، والأول هالك بالهلاك الممدوح، والثاني هالك بالهلاك المذموم».

أقول: هذا من تفصيل مذهبه، مذهب أهل التصوف، وتحريفه معنىٰ الحديث في الهلاك وغيره، فمن يتكلم في الذات هالك ساقط [عن][2] الحقّ، سواء فيه الكلّ، ولا يدرك لا بالعلم الحصولي ولا الحضوري، إلّا مشاهدة دلالة، لا مشاهدة إحاطة واكتناه، ولا يفنى وجود في وجوده بكونه هو، فلا لسان غير لسانه لانتفاء الدرك والإدراك والمدرك، فإنّه محال ساقط عن الحقّ، ولو نظرت إلىٰ بيانه هنا ـ والحديث السابق ـ لا تجده مطابقاً للحديث، بل تحريفاً له وتغييراً، فتدبّر.

فاكتناهه هو العجز عن الإدراك، والعجز عنه معرفته بالوصف الدال، فدائماً يرجع من الوصف إلىٰ الوصف، ومن الطلب إلىٰ الفقد، والعجز إلىٰ ما به الإدراك، والفقد إلىٰ الوجدان وبالعكس، فتدبّر.

وقال في شرح الحديث الأول من الباب: «(لا تتكلّموا في الله) أي في ذات الله تعالىٰ، من حيث إنّها ذات، أو في ذاته من حيث الإحاطة.

أما الأول: فلأنّه احتجب عن القلوب، كما احتجب عن الأبصار، فلا يزيد إلّا تحيّراً، فذاته لا تحيط بها العقول والأوهام، فلا يدرك حتىٰ يتكلم فيه.

وأما الثاني: فلأنّ كيفية الإحاطة تفصيلاً [خارجة][3] عن طاقة الممكن، فلا يمكن أن يدرك بهذا النحو، وكيف التكلّم؟

وأمّا التكلّم من حيث الإحاطة إجمالاً ـ مع قطع النظر عن تفصيل الإحاطة، وعن

---

(١) في النسختين: «الثاني».

(٢) في النسختين: «في».

(٣) في النسختين: «خارج».

كيفيتها ـ جائز، وهو ليس معتدّاً به، وليس علماً كاملاً تامّاً».

أقول: لا تتكلّموا في ذاته تعالىٰ، لا بحسب ذاته، ولا بحسب الإحاطة الظهوريّة الفعليّة، وأمّا الإحاطة والظهور بخلقه لخلقه فمحال، والعقول لا تدركه، لا حصولاً ولا حضوراً، ولو صحّ أحدهما وأمكن أمكن الآخر، والإحاطة التفصيليّة إن كانت بخلقه بحسب الكون فالأقربون يحيطون به بتعليم الله، [وبما في الإمكان والغيب الفعلي ـ لا الذاتي ـ يحيطون به بتعليم الله][1]، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّن عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاء﴾[2].

والإحاطة الإجمالية ـ أي المعرفة الإجمالية ـ بالمعنىٰ الذي نريده لا بما يريده، فإنّه باطل، والأُولىٰ ـ وهي [مراتب][3] تامة ـ معتبرة، وقد تفيد اليقين.

وأما الإحاطة بالذات تفصيلاً فعرفت استحالته، وعدم تصوّره فيها كغيره، نعم يجري |ذلك| في الخلق.

قال: «وفي رواية أخرىٰ عن حريز: (تكلّموا في كلّ شيء ولا تتكلّموا في ذات الله)» قال في شرحها: «لِما علمت [من]أنّ التكلّم في ذات الله ممنوع لكلّ أحد، وأمّا المقرّبون فلأنهم وإن عرفوا ذات الله تعالىٰ بفناء التعيّنات الإمكانية، إلّا إنه لا يمكن أن [يظهروه][4] بالكلام، لكلالة اللسان عنه ولامتناع البيان فيه، فالعلم بالذات الأقدس منحصر في العلم الحضوري، وهو منحصر في الله، فلا يعلم الله بالكنه إلّا الله.

وأمّا العلماء [الذين][5] هم غير المقرّبين ـ فهو ظاهر، فلا يعلمون إلّا من الصفات والآثار والأفعال، وهي غير الذات، وذلك أيضاً [أخذوه][6] من الأنبياء أو الأوصياء، أو من تلامذتهم من أهل المشاهدة».

أقول: ولم يتكلّم علىٰ رواية سليمان بن خالد، وأحاله علىٰ ما سبق، وكلامه هنا ظاهر سقوطه عن الحقّ، وأقرب المقرّبين لا يحيط بذات الله ولا يكتنهها مطلقاً، ونسبته لها كنسبة الأبعد، وإنما يعرفه الأقرب والأبعد له، وتعبيرنا بـ«النسبة» للعبارة والتعبير، وإلّا فهو منزّه عنها، ورجوعها للخلق، ومعرفة الله منحصرة في الأثر ـ لأنه ما خاطب أحداً وظهر له إلّا بحروف وجود ذلك الأثر، مجرّداً أو مادّياً، وبها احتجب، لأنها معرفة دلالة، ولا نهاية

---

(١) الزيادة من «ب».

(٢) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٣) الزيادة من «ب».

(٤) في «أ»: «يظهروا».

(٥) في النسختين: «الذي».

(٦) في النسختين: «أخذوا».

لها في مقامها، والدليل اللمّي في نفس الأمر إنّيٌّ، فتدبّر. وسيتّضح في الباب اللاحق، وسبق في باب النسبة.

ونحو قوله هنا ما قاله في رؤية الله ومعرفة القلوب له وإدراكه بالمشاهدة الحضوريّة[1]، وكلُّه ضلال.

وقال في شرح رواية محمد بن مسلم السابقة: «القول بلا إله إلّا الله الواحد، الذي ليس كمثله شيء، إقرار بالله من جهة التنزيه والتشبيه، بناء على أنَّ (الكاف) في ﴿كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ زائدة وغير زائدة، وهذا الإقرار يستلزم الإدراك على سبيل الإجمال، وهذا جائز لكل أحد، وإن لم يكن هذا الإدراك تماماً وكمالاً، والإدراك الكامل منحصر في الله وفي المقرّبين.

يعني: إذا رأيتم الناس تكلّموا في تفصيل المعرفة فقولوا بهذا القول، وأقرّوا به إجمالاً، واقطعوا النظر عن التفصيل؛ لأن العوام لا يكلّفون بالتفصيل، لعدم طاقتهم لإدراكه و﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفساً إلّا وُسعَهَا﴾[2] وما أُمروا أن يتكلموا إلّا على قدر إدراك عقولهم» انتهى.

أقول: عرفت بطلان الجمع بين التشبيه والتنزيه مكرّراً، وهذا الإقرار يشتمل على الإجمالية والتفصيلية، لكن لا كما قال، ولا يحيط به أحد.

[ولا يجري في معرفة الذات بحقيقتها، لا الإجمالي ولا التفصيلي، وهو محال، وإنّما يجريان في معرفته معرفة صفة، وفي الذات بحسب الدلالة، لا كما قال، ولم يعرف ذات الله][3] لا مقرّب ولا غيره، ولا يتكلّم فيها. فنسبة الكلّ إليها واحدة، ليس أحد أقرب ولا أعرف بها من أحد، وإنما تفاوتهم في المعرفة الحادثة، وهي الظاهرة لكلٍّ بحسبه، وفي كلّ مرتبة من مراتب التوحيد حقّ ويقابلها شرك، وكلّ مرتبة ـ إجمالاً أو تفصيلاً ـ إذا لم تجر على الوارد منهم عليهم السلام شك وضلال.

وقال في شرح الرواية الأخيرة، رواية الحسين بن ميّاح: «الناظر في الله على قسمين: قسم نظر في الله بالمشاهدة في الفناء، وهو هالك عن ذاته، وقسم نظر فيه تعالى بالعلم الحصولي، وهو هالك في إدراك الحقّ، لأن إدراكه محال، لعدم إمكان إحاطته بالعقل أو بالوهم ذاتاً وإحاطة بالكل. وعلى أي تقدير كلاهما هالكان، والأول هالك بالهلاك الممدوح، والثاني هالك بالهلاك المذموم».

---

(١) سيأتي هذا في باب «في إبطال الرؤية» من هذا المجلد.

(٢) «البقرة» الآية: ٢٨٦.

(٣) الزيادة من «ب».

أقول: سبق لفظه مع ردِّه، وأقول: هذا هو هالك هلاك كفر وضلال، ولا فناء في ذات الحقّ، ولا حقيقة الممكن حقيقة الواجب سبحانه وتعالىٰ، فمن نظر في حقيقة الواجب وطلب معرفتها هالك كافر مطلقاً، فهي كنز مخفي، قبل الخلق ومعه وبعده، وقصارىٰ معرفتهم ـ بمراتبها ـ إنما هي معرفة دلالة، لا معرفة إحاطة، لا بمماثلة ولا مباينة، فالطريق إليها مسدود. والفناء المذكور في بعض النصوص ـ والمشار له في حديث قرب النوافل[1] ـ إنما هو فناء في الصفات الإلٰهية الفعليّة [الدالّة][2]، لا الذاتية ولا الذات، وهما شيء واحد، وهذا في كل واحد بحسب ما ظهر له به، وفني [في وجهه من الوجه الكلّي][3]، بما ظهر له به، وهذا عامّ في كلّ فرد فرد، سواء فيه أقرب الكلّ وغيره.

وقال **الملّا الشيرازي في شرح الحديث [الخامس]**[4]، حديث الحسين بن الميّاح: «أي من نظر في الله طالباً كيف هو، فقد هلك، لما علمت أنّه منزّه عن الكيف والشبه.

واعلم أنّ أكثر الناس ـ بل كلّهم إلّا القليل ـ ضعفاء العقول قصراء الأنظار، لا يطيقون التفكر في ذاته وصفاته ومعاني أسمائه، ولهذا وقع المنع لهم في الشريعة عنه، وقيل: (تفكّروا في خلق الله ولا تتفكّروا في الله)[5]، لأن العقول لا تطيق مدّ البصر إليه إلّا الصدّيقين، فهم لا يطيقون دوام النظر، بل سائر الخلق أحوال بصائرهم بالإضافة إلىٰ جلال الله كحال إبصار الخفافيش بالإضافة الىٰ الشمس، فإنّها لا تطيق النظر إليها البتّة، بل تختفي نهاراً وتتردّد ليلاً لتنظر في بقيّة نور الشمس إذا وقع علىٰ الأرض، وأحوال الصدّيقين كحال الإنسان في النظر إلىٰ الشمس، فإنّه يقدر علىٰ النظر إليها، ولكن لا يطيق دوامه ويخشىٰ علىٰ بصره لو أدام النظر، ونظرة المختلف يورث العمش ويفرّق البصر، وكذلك النظر إلىٰ ذات الله يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل.

فالصواب إذن أن لا يُتعرض لمجاري الفكر في ذات الله ولا في صفاته، فإن أكثر العقول لا تحتمله، بل القدر اليسير من الصفات التنزيهيّة التي مرجعها إلىٰ السلوب عن النقائص، ككونه مقدّساً عن المكان، منزّهاً عن الأقطار والجهات، وأنّه ليس في داخل العالم ولا في

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، باب من آذى المسلمين، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلي» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٢) في «ب»: «الدلالة».

(٣) ليست في «ب».

(٤) في النسختين: «الثاني».

(٥) «كنز العمال» ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٥، ٥٧٠٨، بتفاوت يسير.

خارجه، ولا هو متصل بالعالم ولا هو منفصل عنه، ممّا قد حيّر عقول أقوام حتىٰ أنكروه، إذ لم يطيقوا وسع معرفته، بل ضيقت أفهام طائفة من احتمال أقل من هذا؛ إذ قيل لهم: إنّه يتعالىٰ ويتقدّس عن أن يكون له رأس ورجل ويد وعين وعضو، فأنكروا هـذا وظـنوا أنَّ ذلك قدح في عظمته وجلاله»[1].

أقول: خبطه وهفواته كثيرة، فلنذكر بعضاً منها هنا:

قوله: «أي من نظر في الله طالباً» ... إلىٰ آخره.

إذا قلت: تنزيهه عن الشبه والكيف، فكيف تقول بأنّ له لوازم ذاتية، وأنّه كل الوجود، والأعيان قديمة ثابتة، ولها لوازم، ولا وجود لها مستقلاً، فهي ثابتة مغايرة اعتباراً لا خارجاً بوجود مستقل؟! وكذا حكمك بأن (عالم إذ لا معلوم) مطلقاً غير ممكن.

نعم، مع عدمه خارجاً لا اعتباراً وبحسب الصور العلميّة والقديمة، وغيرها من اختياراته [_]، المثبتة لصفة الإمكان فيه تعالىٰ، وهو تشبيه، وكذا الكيف، إلّا أن يريد الكيف العرضي الحسي وما له وجود خارجي خاصة، فهو افتراء، بل منزّه عن جميعها حتىٰ بالفرض والاعتبار، والأدلّة العقليّة والنقليّة حاكمة بذلك، ولو صحّ بوجه صحَّ وأمكن في الحسي، لعموم الدليل، فإذا خرج فرد خرج الكلّ، فتدبّر ودعهم وما يفترون.

قوله: «واعلم أن أكثر»... إلىٰ آخره.

بل كلّ الناس ـ حتىٰ أشرف الكلّ محمّد ﷺ وآله عليهم السلام ـ في قصور، ولا تحقّق لهم بوجه في ذات الله وصفاته الذاتيّة، بل ينقطعون دونه، فليس في وسع مخلوق قوة التفكر في ذات الله أصلاً، ولا لمحة أو أقلّ، لما سبق مكرّراً وسيأتي، ولهذا صرّحوا عليهم السلام بالنهي وحكموا باستحالته.

وجميع العقول ـ حتىٰ أشرف الكل وأجمعه ـ قاصرة عن النظر والإحاطة بفعله وخزانته العظمىٰ، وهو مخلوق، فكيف الذات تعالىٰ وتقدّس؟

نعم، زعم جند الشيطان وأهل التصوّف، بعض يزعم الإحاطة بذاته في فنائه، لأنّه كل الوجود، وبعض بوجه، وبعض بغير دوام، كما قال هنا هذا |الملّا| وكلّه |خطأ| [_] يكذّبه النصّ والعقل كما لا يخفىٰ، [و]اشتهاره أغنىٰ عن نقل بعضه، فأفضل الخلق وأدونهم

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ١٣١ – ١٣٢، صححناه علىٰ المصدر.

نسبتهم إلىٰ الذات في القصور واحدة، مستحيل بالنسبة للكلّ.

وهو أتىٰ ببعض المثال وأخطأ في بيان كيفية التمثيل، فأعين الكلّ لا تطيق النظر لقرص الشمس، وإنّما تنظر لنور الشمس، وهي في قصور وعجز عن النظر له، فكيف الذات؟ هذا في مراتب الخلق، فكيف الذات الأحدية، التي لا مناسبة ولا رابطة بينها وغيرها، ولا تحقّق للغير معها، لا ثبوتاً ولا نفياً؟

فتفطّن، ولا يأخذك خبط هذا الملّا ـ تبع ابن عربي مميت الدين ـ وحاله بالنسبة إلىٰ معرفة الله وصفاته، وما قال فيها ـ كما سبق وسيأتي ـ مثل هذه الأقوال الباطلة التي نقلها في البطلان.

ولعلّ هؤلاء جُهّال لا يعرفون من المعرفة إلّا ذلك، وهذا الملّا يدّعي رتبة العارفين الكاملين في التوحيد، وجميع عقائده عقائد أهل التصوّف، كما هو ظاهر من كتبه، وممّا نقلناه عنه في هذا الشرح متفرّقاً، فهو داخل فيما ورد في ذم أهل التصوّف وسبّهم ولعنهم، كما نقله الحرّ في رسالة مفردة[1] وغيرهم. وسيأتيك بعض منها في المجلّدات اللاحقة، فالكل [خطأ] [ـ]، نعوذ بالله منه، ونحمده علىٰ السلامة.

ثم نقل أقوال بعض الجهّال في التشبيه والتجسيم ـ ممّن [عقله][2] لا يساوي عقل البعوضة، أو مثل الحجر ـ لا فائدة في نقلها هنا، وهو معرض عن عقائده، فإنّه يقول بوحدة الوجود، بل بعض عبائره تدل علىٰ وحدة الموجود، فيلزمه كونه الله، كما نقله من أقوال أهل التجسيم، وإن كان عرضاً بظهوره تعالىٰ في الأعيان. ولا فائدة في نقله عنه هنا، وسيأتي متفرّقاً، وسبق بعضه.

ثم قال الملّا بعدها: «ولمّا كان النظر في ذات الله وصفاته محظوراً من هذا الوجه، اقتضىٰ الشرع وصلاح الخلق أن لا يتعرّضوا لمجاري الفكر، لكن يعدل بهم إلىٰ المقام الثاني، وهو النظر إلىٰ أفعاله وعجائب صنعه وبدائع أمره في خلقه، فإنّها تدلّ علىٰ جلاله وكبريائه، وتدلّ علىٰ كمال علمه وحكمته، وعلىٰ نفاذ مشيئته وقدرته، فينظر إلىٰ صفاته من آثار صفاته.

فإنّا لا نطيق النظر الىٰ صفاته كما لا نطيق دوام النظر إلىٰ نور الشمس، ولكن نطيق النظر

---

(١) انظر: «الاثنا عشرية في الردّ علىٰ الصوفية» للحرّ العاملي ﴿رحمه الله﴾.

(٢) من «ب».

إلىٰ الأرض مهما استنارت بنور الشمس، ونستدلّ به علىٰ عظم نور الشمس بالإضافة إلىٰ نور القمر وسائر الكواكب، لأنّ نور الأرض من آثار نور الشمس، والنظر في الأثر يدلّ علىٰ المؤثّر دلالة، وإن كان لا يقوم مقام النظر في نفس المؤثّر.

وجميع موجودات الدنيا آثار من آثار قدرة الله ونور من أنوار وجوده، بل لا ظلمة أشدّ من العدم ولا نور أظهر من الوجود، ووجودات الأشياء قائمة بذاته تعالىٰ القيوم بنفسه، كما أنّ قوام نور الأجسام بنور الشمس المضيئة بنفسها، ومهما انكسف بعض الشمس جرت العادة بأن يوضع طست ماء، حتّىٰ يرىٰ الشمس ويمكن النظر إليها، فيكون الماء واسطةً تنقّص قليلاً من نور الشمس حتىٰ يطاق النظر إليه، فكذلك الأفعال واسطة، تشاهد فيها صفات الفاعل الحق، لئلّا يبهرنا نور الذات بعد أن تباعدنا عنه بواسطة الأفعال. فهذا سرّ قوله عليه السلام: (من نظر في الله كيف هو هلك)، وسرّ ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: (تفكّروا في خلق الله ولا تفكروا في الله)[(١)]»[(٢)].

أقول: كلام هذا، إما |خطأ| صريح، أو قليل الفائدة، وعرفت أنّ النظر في ذات الله وصفاته الذاتية ممنوع عنه، ومحال هذا بالنسبة إلىٰ الكلّ، وما طلب من الخلق إلّا ماهو في وسعهم، وهو ما تعرّف لهم به في أنفسهم، وفيه مراتب حسب مراتب الخلق، وليس سبب تلك الأقوال الباطلة أنّه طلب منهم |معرفة| الذات ومعرفة صفاتها، بل لحكمهم على الواجب حكم الشبه والتمثيل، فحكموا علىٰ الممكن بأنّه واجب وجود. وعرفت عدم تماميّة بيانه في التمثيل بالشمس هنا، وعدم أخذ المثل كما هو مطابق للمقصود، إلّا علىٰ نحو ما عرّفناك، فراجعه.

وجميع ما سوىٰ الله آثار، وإذا كان النظر له لا يفيد الاكتناه، إنما يفيد النظر إلىٰ الذات ومعرفتها معرفة دلالة لا إحاطة، فلا يمكن معرفة الذات بوجه أحديتها لأحد مطلقاً، والأثر لا وجود له فوق مرتبته، لكنّه يفرّع ما سبق منه علىٰ قواعد أهل التصوّف، ويجعل وجود الأثر وجود الله، وجهة الأثرية أعداماً، كما سبق ويأتي ويشير إليه هنا أيضاً، وجميع الخلق ـ من عالم المشيئة والجبروت والملكوت والملك إلىٰ مالا نهاية ـ آثاره، لا الدنيا خاصة.

والعدم مجعول؛ لأن له جهة وجود، وله ضدّاً وأحكاماً تلحقه، وفرع الثبوت ـ وإن

---

(١) «كنز العمّال» ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٥، ٥٧٠٨، بتفاوت يسير.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

كان ـ وجود غيره أقوىٰ.

وعرفت استحالة قيام الأشياء بذاته تعالىٰ، وأنّ ذاته لا تكون أصل الأشياء، بحسب الركنيّة أو القوام أو التجلّي الذاتي.

نعم، فعله تقوم به الأشياء قياماً صدوريّاً بأمره تعالىٰ، وركنيّاً بأمره المفعولي، وأشعّة الشمس تقوم بفعل [الشمس لا بذاتها، إلّا قيام صدور بما ظهر لها بها، فقد ضلّ معرفة البيان في المثل، وجميع الأشياء إنّما يرىٰ الله بها ومعها، إنّما هي رؤية تعريف ودلالة لا اكتناه وإحاطة][1].

قوله: «فهذا»... إلىٰ آخره، |خطأ| ظاهر، وليس معناه كما قال، ولا [يحيط][2] به، لا القريب في قربه ولا البعيد، وكلّما قرب ازداد بعداً، ولا مثاله تامّ هنا، والكلام معه متسع، فاكتف بما سمعت وإنْ كان الكلام واسعاً.

إقامة الحق وازهاق الباطل

ثمّ نقول: إقامة الحقّ وإزهاق الباطل، للقادر عليه المتمكّن منه، ليس داخلاً في الخصومة المحرّم منها والممنوعة شرعاً، فـ[قد] ورد في الكافي[3] وتفسير الإمام العسكري[4] والاحتجاج[5] وغيرها ما يدلّ علىٰ الحثّ علىٰ الاحتجاج والمناظرة، واستعملته الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وفي القرآن كثير.

بل المراد بها المجادلات الكلاميّة والمخاصمات النظريّة، فأكثرها خارجة عن طريقة أهل البيت عليهم السلام، وويل لهم إن تركوا ذلك وذهبوا إلىٰ ما يقولون، أو إذا قصد بها الغلبة والاستظهار علىٰ من هو أعلىٰ أو مطلقاً، فهي منبع كثير من الفواحش كالشحناء والشكّ والعداوة، وقد توجب الكفر، ويلتزمه المخاصم ويترك ما يعنيه ويذهب إلىٰ ما لا يعنيه، وما لا فائدة فيه.

ومن نظر في حال أكثر خصومات أهل هذا الزمن ومباحثاتهم وجدها كذلك، وكذا

---

(١) الزيادة من «ب». (٢) في النسختين: «يخل».

(٣) «الكافي» ج١، ص٤٥ باب استعمال العلم، ح٧.

(٤) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٥٢٧، ح٣٢٢.

(٥) «الاحتجاج» ج١، ص٢٣، وما بعدها.

أهل الكلام والنظر، ومثل ما مضىٰ ـ ممّا حكي عنهم ـ واقع في هذه الأزمان، فتراه يتكلّم في الذات من حيث لا يشعر ويخاصم علىٰ الباطل وبالباطل، ويشعر به أو لا يشعر، فلا يعرف القريب إليه من البعيد، ولا الأمام من [الخلف][1]، والسلامة من جميع ذلك في أخذ العقائد وغيرها من أهل البيت عليهم السلام، مدينة العلم وبابه، ويجعلها الميزان، لا قواعد | أهل | الكلام وأهل النظر، فما صدّقه الكتاب والسنة، ودلّت عليه أعلام الوجود، فهو حقّ، وما كذّبه الكتاب والسنة، وردّه العقل المتّفق عليه كفر وضلال. وشرح ذلك ممّا يطول هنا.

والأحاديث كثيرة في المنع عن المخاصمة، ففي كتاب التوحيد للصدوق، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (لا يخاصم إلّا رجل ليس له ورع، أو رجل شاك)[2].

وفيه: عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: (يا أباعبيدة إيّاك وأصحاب الخصومات والكذّابين علينا، فإنّهم تركوا ما أُمروا بعلمه وتكلّفوا علم السماء. يا أبا عبيدة: خالقوا الناس بأخلاقهم وزايلوهم بأعمالهم، إنا لا نعدُّ الرجل فقيهاً عاقلاً حتىٰ يعرف لحن القول ـ ثم قرأ هذه الآية ـ ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُم فِي لَحْنِ القَوْلِ﴾[3])[4].

وعن أبي عبدالله عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله : (إياكم وجدال كلّ مفتون، فإنّ كلّ مفتون مُلقَّنٌ حجّته، إلىٰ انقضاء مدّته، فإذا انقضت مدّته أحرقته فتنته بالنار)[5].

وعن جعفر بن محمد عليهما السلام، عن أبيه أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: (لعن الله الذين اتّخذوا دينهم شُحاً ـ يعني الجدال ـ ليُدحِضوا الحقَّ بالباطل)[6].

وروىٰ الصدوق في الأمالي بسنده عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال أبوجعفر عليه السلام... الحديث[7] كما في الأصل. وفي المحاسن[8] عن ابن أبي عمير مثله.

وفي فقه الرضا: (إيّاك والخصومة فإنّها تُورث الشكّ، وتحبط العمل وتردي بصاحبها، وعسىٰ أن يتكلَّم بشيء لا يغفر له. ونروي: أنّه كان فيما مضىٰ قوم انتهىٰ بهم الكلام إلىٰ الله فتحيَّروا، وإن كان الرجل ليدعىٰ من بين يديه فيجيب من خلفه).

---

(١) في النسختين: «خلف».
(٢) «التوحيد» ص٤٥٨، ح٢٣.
(٣) «محمّد» الآية: ٣٠.
(٤) «التوحيد» ص٤٥٩، ح٢٤.
(٥) «التوحيد» ص٤٥٩، ح٢٥، صححناه علىٰ المصدر.
(٦) «التوحيد» ص٤٦١، ح٣٣.
(٧) «أمالي الصدوق» ص٣٤٠، ح٢.
(٨) «المحاسن» ج١، ص٣٧١، ح٨١٠.

وأروي عن العالمعليه السلام: (**تكلّموا فيما دون العرش؛ فإنّ قوماً تكلّموا في الله عزّ وجلّ فتاهوا**).

وأروي عن العالمعليه السلام، وسألته عن شيء من الصفات، فقال: (**لا يتجاوز ممّا في القرآن**)[١].

وفي العيّاشي: عن ربعي عمّن ذكره، عن أبي جعفرعليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا**﴾ قال: (**الكلام في الله والجدال في القرآن** ﴿**فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ**﴾[٢]) قال: (**منه القصّاص**)[٣].

بيان: القصّاص: من يقصّ كلام الغير، ويعرض عن الكتاب والسنّة بردّهما إليه، كالعامّة وأهل التصوّف ومن تبعهم، كالملّا وأتباعه. وهذا المضمون متواتر، وكذا ما دلّ علىٰ النهي عن التفكّر في ذاته تعالىٰ وصفاته الذاتيّة كتاباً وسنّة، بل إليه المنتهىٰ، كما نطق به القرآن[٤] وتواتر النصّ.

وقد فسّر النصّ معنىٰ التفكّر فيه بأنّه التفكّر في خلقه، غيباً وشهادة، وعليه يحمل ما في السرائر[٥] وغيرها[٦]: السيّاري قال: سمعت الرضاعليه السلام يقول: (**ليس العبادة كثرة الصيام والصلاة، إنما العبادة التفكّر في الله**).

بيان: عرفت تفسيره من النص ويأتي، وورد في تفسير علي بن إبراهيم لقوله تعالىٰ: ﴿**وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ**﴾[٧]: حدثني أبي عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: (**إذا انتهىٰ الكلام إلىٰ الله فأمسكوا، وتكلّموا فيما دون العرش، ولا تكلّموا فيما فوق العرش، فإنّ قوماً تكلّموا فيما فوق العرش فتاهت عقولهم، حتّىٰ كان الرجل ينادىٰ من بين يديه فيجيب مِن خلفه، وينادىٰ من خلفه فيجيب من بين يديه**)[٨].

بيان: هذا ظاهر للفطن في أكثر جدالهم.

---

(١) «الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام» ص٣٨٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأنعام» الآية: ٦٨.

(٣) «تفسير العيّاشي» ج١، ص٣٩٢، ح٣١.

(٤) في قوله تعالىٰ: ﴿وأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾، «النجم» الآية: ٤٢.

(٥) «مستطرفات السرائر» ج٣، ص٥٦٨.

(٦) «وسائل الشيعة» ج١٥، ص١٩٧، الباب ٥، من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٨، بتفاوت يسير.

(٧) «النجم» الآية: ٤٢.

(٨) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٣٤٨، مرسلاً، وعنه ـ بالسند المذكور ـ في: «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٥٩، ح٦.

وقال المجلسي في البحار في هذا الحديث: «التكلّم فيما فوق العرش كناية عن التفكّر في كنه ذاته وصفاته تعالىٰ، فالمراد إمّا الفوقيّة المعنوية، أو بناء علىٰ زعمهم حيث قالوا بالجسم والصورة. ويحتمل ـ علىٰ بُعد ـ أن يكون المراد التفكّر في الخلاء البحت بعد انتهاء الأبعاد»[١] انتهىٰ.

أقول: أما إثبات الخلاء فباطل عقلاً[٢] و [وهو] نقلاً ومن الأوهام الشيطانية، وليس الفوقيّة علىٰ زعم المجسّمة، ولا الفوقيّة بالرتبة ولا بالشرف والمقابلة، بل الوجوبيّة الحقة ورجوع الاعتبار للممكن، وكذا المغايرة.

والمراد: التكلّم في ذات الله، وحديث الرضا[٣] عليه السلام وغيره يعيّن أنّه المراد.

والمراد بالعرش: أول الوجودات الأمريّة ونهاية الإمكان، وما بعده إلّا الوجوب المحض.

وللعرش عدة معانٍ في الأحاديث، والمقام يعيّن أن المراد ما قلناه، والبسط لا يسعه المقام[٤].

وفي العيّاشي: عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه: (أنّ رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: هل تصف ربّنا، نزداد له حبّاً وبه معرفةً؟ فغضب وخطب الناس فقال: فيما عليك يا عبدالله بما دلّك عليه القرآن من صفته، وتقدّمك فيه الرسول صلى الله عليه وآله من معرفته، فائتم به واستضئ بنور هدايته، فإنّما هي نعمة وحكمة أُوتيتها، فخذ ما أُوتيت، وكن من الشاكرين. وما كلّفك الشيطان عليه، ممّا ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنّة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الهداة أثره، فكِلْ علمه إلىٰ الله، ولا تقدّر عظمة الله علىٰ قدر عقلك فتكون من الهالكين.

واعلم يا عبدالله أنّ الرّاسخين في العلم هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام علىٰ السدد المضروبة دون الغيوب، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّن عِندِ رَبِّنَا﴾[٥]، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّىٰ تركهم التعمّق فيما لم يكلّفهم البحث عنه رسوخاً)[٦].

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٦٠.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج٢، ص٢٠٤ وما بعدها.

(٣) «الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام» ص٣٨٤.

(٤) للتوسعة انظر: «هدي العقول» ج٦، باب العرش والكرسي.

(٥) «آل عمران» الآية: ٧.

(٦) «تفسير العيّاشي» ج١، ص١٨٦، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

قال المجلسي في البحار في تفسيره: «الاقتحام: الهجوم والدخول مغالبة، والسدد: جمع السدّة، وهي الباب المغلق، وفيه إشكال لدلالته علىٰ أنّ الراسخين في العلم في الآية غير معطوف علىٰ المستثنىٰ، كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة، وسيأتي القول في كتاب الإمامة، إلّا أن يقال: إنّ هذا إلزام علىٰ من يفسّر الآية كذلك، أو يقال بالجمع بين التفسيرين علىٰ وجهين مختلفين. وسيأتي تمام القول في ذلك في محلّه»[1] انتهىٰ.

أقول: ظاهر قول الإمامعليه السلام الاستدلال بالآية، وإن لم يصرّح أولاً بقوله تعالىٰ وصرّح أخيراً به، وهو يدل علىٰ عدم العطف، وكلّ مخلوق لا يحيط من العلم إلّا بما شاء الله، ويبقىٰ في الخزانة، حتىٰ بالنسبة لمحمّدصلى الله عليه وآله مع عظم إحاطته، كما قال تعالىٰ، لكن لا ينافي العطف، كما دلّت عليه الروايات[2] الكثيرة منّا، وبه قال كثير من العامة[3]، فالراسخون يعلمون تأويله، لكن إيمانهم به وتسمية عدم التعمّق رسوخاً ـ ويكون خاصاً ببعض المسائل التي لا خوض للممكن فيها ـ لا ينافي العطف، وعلم الراسخون بما سوىٰ ذلكعليهم السلام، والله من ورائهم محيط. وستأتي زيادة في مجلّدات الإمامة إن شاء الله تعالىٰ.

☐ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن زرارة بن أعين عن أبي عبداللهعليه السلام قال: إنَّ ملكاً عظيم الشأن كان في مجلس له، فتناول الربَّ تبارك وتعالىٰ ففقد فما يُدرىٰ أين هو﴾.

أقول: تناوله: أي تكلّم في الذات، أو وصفه بما لا يليق به، وهو كلام في الكيفيّة بغير ما وصف به نفسه، فعجّلت عليه العقوبة بأن فقد، فلا يدرىٰ صعد أم نزل أم تلف بعذاب لم يُرَ. وفيه من التحذير عن الكلام في الله بما لا يليق ما لا يخفىٰ شدّته والحذر من تعجيله.

والمراد بالملك: سلطان الدنيا، ووصفه بعظم الشأن باعتبار حاله في الدنيا، لكنّه صار حقيراً لما نسب الربّ بما لا يجوز نسبته إليه تعالىٰ.

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص٢٥٨.

(٢) «الكافي» ج١، ص٢١٣؛ باب: أنّ الراسخين في العلم هم الأئمة.

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج٧، ص١٥٣؛ «الدرّ المنثور» ج٢، ص١١.

ومن هفوات محمد صادق وتحريفاته ما قاله هنا: «يمكن أن يكون المراد من الملك العظيم الشأن: نفساً من نفوس الكاملين، فإنّ الملك في اصطلاح الخواصّ يطلق علىٰ القوّة المؤثّرة، فملائكة الأرض: نفوس الإنسانية والحيوانيّة والنباتيّة وطبائع الجمادات، وملائكة السماء نفوسها وقواها السماويّة، وملائكة ما فوق الأرض والسماء الموجودات المثاليّة والعقليّة».

أقول: لا يمكن هذا إلّا علىٰ مذاق أهل التصوّف، والمراد به: المِلك ـ بكسر اللام ـ وظاهر الحديث ذلك. |و|بفتحها: الملائكة |وهم| روابط، وموكّلون بأعمال خاصة أو عامة، وليسوا نفوساً، وهو خلاف الكتاب والسنّة وإجماع الفرقة والعقل، ولا عبرة لخواصّه، بل بخواصّ الله وخاصّته وخزانة علمه وخزّانه.

قال: «وذكر المجلس يؤيّد احتمال كون الملك نفساً إنسانية، لكون المجلس مناسباً لها».

أقول: [لا يستدل به، بل هو خطأ، والمجلس لا يناسب ما نقول، وهو المعروف من اللغة ولفظ السلطان فافهم][1] هو للأجسام أقرب، وكذا لفظ السلطان، وهو المعروف.

قال: «تناوله الربّ: فناؤه فيه، بأن يتعرّج وينتقل من المرتبة السفليّة إلىٰ عرش المراتب في أقلّ من الزمان، ويخفي التعيّنات كلّها في وجوده وينتفي بدنه أيضاً، فإنّ فناء البدن مع فناء النفس يمكن أن يكون، كما يجوز وجوده مع فناء النفس أيضاً، لأن النفس إذا فنيت في مطلق الوجود، فإن اراد أن يفني البدن أيضاً يفني، لأنّ العارف يقدر علىٰ إعدام الموجودات الأُخر، فإعدام بدنه بالطريق الأولىٰ».

أقول: انظر إلىٰ |خطئه وردّه| [ـ] الحقّ والعقاب المعجّل إلىٰ الضلال، والمدح بما لا يقبله ذو عقل، والفناء الذي ذكره ـ وهو مراد شيوخه أهل التصوّف ـ |خطأ| [ـ] نعوذ بالله منه، فإنّه يريد به الفناء في ذات الله ووجوده، فعنده العبد مركّب من وجوب خالص وعدم، فإذا ارتفعت التعيّنات ظهر الوجوب، وسيصرّح به، وأشرنا إلىٰ إبطاله في عدّة مواضع من الشرح[2]، وفي غيره.

قال: «ولم يرد أكثر العارفين هذا، لإرادته المعاودة إلىٰ أبدانهم؛ ليكون خليفة الله في

---

(١) ليست في «ب».

(٢) وذلك في المجلد السابق، باب: اطلاق القول بأنه شيء.

أرضه، وهذا أولىٰ من أن لا يعود، فيكون عادم البدن، سائراً في الله ومستغرقاً فيه وسائراً في ملائكته، لأنّ المستغرق ـ دائماً ـ تامّ الوجود والعائد منه فوق التمام.

وعلمت أنّ التامّ عبارة عن الفناء، وفوق التامّ عبارة عن إفاضة علىٰ الخلق بالخلافة، بحيث يصير الحقّ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به... الحديث[1].

وإن كان في الاستغراق أيضاً يفيض علىٰ الخلق، إلّا إنّه يفيضه بالتبع وبالعرض، لأن المفيض ـ حينئذٍ ـ هو الله تعالىٰ، وذلك مفيض بالعرض، وإذا عاد يصير مفيضاً بالذات، لتتحقّق العبودية أيضاً، وفي الاستغراق لتتحقّق الربوبيّة فقط».

أقول: كلّه خرافات، بل [ـ] معتقده لا يخفىٰ عقلاً ونقلاً. وهذا كلام أهل التصوّف، لعنهم الله وطهّر الأرض منهم. ولبداهة بطلانه نعرض عنه، وهو ظاهر.

قال: «ويمكن أيضاً أن يكون هذا الملك ـ الذي هو عبارة عن الشخص الإنساني ـ معدوماً، لغضب الله تعالىٰ عليه، لتصوّره الله، أو لتكلّمه فيه لا علىٰ الحقّ، وحمل المؤلف[2] ﷺ علىٰ المعنىٰ الأخير، حيث ذكر الحديث في باب النهي عن الكلام في الكيفية، وقوله عليه السلام: (عظيم الشأن)، وقوله: (فتناول الربّ تعالىٰ) يؤيّد ما قلنا في الأول، كما لا يخفىٰ».

أقول: لا يخفىٰ [ـ] الأول، وما أيّده به صريح في خلافه، ولا تأييد فيه، ولا يحتمله الحديث حيثما يذكر، والأحاديث والقرآن تكذّبه وتثبت [ـ] معتقده، وعفو الله عظيم، وإنما يعجل من يخاف الفوت، وهو أعلم بالمصلحة، وإلّا كان القائل بالأول يفقد في مجلسه، والله أعلم وأحكم.

وقال الملّا الشيرازي ـ أُستاذه ـ في شرح الحديث: «قوله: (فتناول الربّ)، أي فتكلّم فيه بما ليس بصواب، (ففقد) عن أعين الناس، (فما يُدرىٰ) ـ بصيغة المجهول ـ أي فما يدري أحد (أين) ذهب (هو) وغاب، فلم يكن عنه أثر ولا خبر»[3] انتهىٰ.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح العربي: «(فتناول الربّ) تكلّم في ذاته، (ففُقد) ـ علىٰ صيغة المجهول ـ أي فقده أتباعه، (فما يُدرىٰ) علىٰ صيغة المجهول، أي ما يدري أتباعه

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٧، ٨؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٢) أي الكليني ﷺ.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٤، صححناه علىٰ المصدر.

[أين هو. هذا نحو: تاهوا في الأرض، من الاستعارة، ويحتمل أن يكون: الفاقد نفسه وكذا الداري، وأن يقرأ (فقد) علىٰ صيغة الفاعل، أي فقد نفسه، وكذا (يدري) أي لا يدري أين نفسه، والمقصود أن الفكر ذهب به إلىٰ حدّ عدم معرفته بنفسه، لكمال تحيّره][١]»[٢] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ ضعف هذه التعسّفات المنافية للظاهر، بل هو علىٰ ظاهره، والفقد المراد به ظاهره: من بين أيديهم، فلا يدرون به أين هو، وليس هو بعزيز في القدرة.

وفي البحار ـ بعد نقله الحديث من المحاسن[٣] ـ قال: «أي فقد من مكانه، سخطاً من الله عليه، أو تحيّر وسار في الأرض، فلم يعرف له خبر. وقيل: «هو علىٰ المعلوم، أي ففقد ما كان يعرف، وكان لا يدري في أيّ مكان هو من الحيرة»، ولا يخفىٰ مافيه»[٤]انتهىٰ.

أقول: لا يخفىٰ ما فيه من الضعف.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن محمد بن مسلم، عن أبيجعفر عليه السلام، قال: إيّاكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلىٰ عظمته فانظروا إلىٰ عظيم خلقه﴾.

أقول: معناه ظاهر ممّا سبق؛ لمعلوميّة استحالة الكلام في الذات وصفاتها الذاتية، فعظمته الذاتيّة هي كون الذات علىٰ ما هي عليه، فلا تعرف بحدّ ولا كيف ولا بمماثلة ولا مخالفة ولا بتصور ولا غيرها.

وإنّما طلب من العباد معرفة ذاته وصفاتها بما في وسعهم، ممّا دلّهم عليه، وهو تعريف دلالة لا إحاطة، فمتىٰ أُريد أن يُنظر إلىٰ عظمته ويتفكّر فيها فلينظر إلىٰ عظيم خلقه، من عالم الملك والملكوت والجبروت وغيرها.

والخلق بمعنىٰ المخلوق، أو بمعنىٰ المصدر، لكنه حينئذٍ ليس باعتباري محض، فتأمّل.

وقال محمد صادق في الشرح: «العظمة والكبرياء كثيراً ما يطلقان علىٰ ذات الله تعالىٰ،

---

(١) ليست في المصدر، ولعلها في نسخة المؤلف.

(٢) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٤٣، باختصار، ومصوّرته في دار المصطفىٰ صلى الله عليه وآله.

(٣) «المحاسن» ج ١، ص ٣٧٤، ح ٨٢٠. (٤) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٢٦٥.

وقد علمت أنّ الحق هو أنّ الفاعل في الأشياء هو الله تعالىٰ، إلّا إنّه بشرط العباد، أو بإرادتهم أيضاً في ذوي العقول.

وعظمة الله وكبرياؤه في الإحاطة ظاهرة أيضاً بواسطة العباد وبشرطها، وإذا لم يمكن أن تنظروا إلىٰ عظمة الله بذاتها فانظروا إليها في مرايا العباد، كالشمس إذا لم يمكن أن تنظروا في عينها فانظروا إليها في المياه، أو في المرايا، لأنّ عظمة الله بذاتها أعظم من أن تحاط بالنظر، كيف والنظر العقلي أو الحسّي [متناهيان][1]، وعظمة الله غير متناهية وفوق اللايتناهىٰ؟ كيف يمكن أن يحيط المتناهي فوق اللايتناهىٰ؟ فلا نصيب لمعقول أو للحواس منه، فيرجع بصر العقل أو الحسّ خاسئاً وهو حسير، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم».

أقول: نعم عظمته لا تدرك، وانتهاء الممكن إلىٰ الإمكان، وحقائق الخلق ووجوداتها تدلّ علىٰ عظمته الفعليّة، وهي المطلوب معرفتها، وهو كافٍ، وليس الفاعل للأفاعيل في الأشياء الله ولا فعل للعبد مطلقاً؛ فيلزم الجبر، بل هو الفاعل بفعله بفعل العبد، والعبد فاعل لفعله الخير أو الشر بقدر الله ومشيئته. وسيأتي بيانه في بابه[2].

وليس الله بفاعل بذاته، بل بفعله ـ كما سبق ويأتي ـ ولم يظهر بواسطة العباد إلّا بالإحاطة العظمة الفعليّة، ولم يتجلّ الله بذاته، ولا يسعه أحد، وليست العظمة أو الكبرياء نفس الذات، بل غيرها ـ كما لا يخفىٰ ـ وقوله هذا باطل، وسيصرّح به في الحديث اللاحق، لكن تفريعاً منه علىٰ وحدة الوجود، وأنّه تعالىٰ تجلّىٰ للأشياء بذاته، وهو [ـ]، نعوذ بالله منه.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «فإنّ الناظر إذا نظر إلىٰ نسبة بدنه، الذي هو مشتمل علىٰ كثير من عجائب الصنع، إلىٰ كلّ الأرض بما فيها من عجائب المخلوقات وأصناف الحيوانات، لوجده جزءاً صغيراً منها، ثمّ إذا نظر إلىٰ نسبة الأرض إلىٰ مجموع عالم العناصر وجدها كجزيرة في بحر عظيم، وإذا نظر إلىٰ نسبة العناصر إلىٰ جرم الكلّ وجدها كقطرة في بحر، أو كحصاة في برّ، ولو أدرك نسبة جرم الكلّ إلىٰ نفس الكلّ لوجد التفاوت بينهما في الصغر والعظم أعظم بكثير من كلّ تفاوت بين جرم وجرم.

وكذا نسبة نفس الكلّ إلىٰ العقول ونسبتها إلىٰ المسمّىٰ بالفيض الأعلىٰ والعنصر

---

(١) في النسختين: «متناهية».

(٢) «هدي العقول» ج ٧، باب: الجبر والقدر.

الأعظم، ولا نسبة إلىٰ جناب الكبرياء، فانطوت العناصر في الأجرام السماويّة، وانطوت الأجرام في قهر النفوس، وهي في قهر العقول، وهي في جبر قهر المجعول الأول ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾[١] ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٢] فتلاشىٰ الكلّ في قهر جبروته وكبريائه»[٣].

أقول: ظاهر الحديث النظر إلىٰ نفس المخلوق، وما اشتمل عليه من العظمة في الشدة والعدّة والحكم أو الكبر أو العظم، لا نسبة بعض إلىٰ آخر وإن كان داخلاً، لكنه خصّه؛ ليفرّعه علىٰ انضواء السافل في العالي، ليرجعه إلىٰ ثبوتها في عالم الألوهية ومقام الأسماء كما أثبتوه بزعمهم، ومع ذلك لم يبيّن النسبة، وكونه ـ ما ذكره ـ حقيراً بنسبة بعض ما ذكره لبعض ظاهر، لا يحتاج إلىٰ زيادة نظر وخوض.

ثمّ لا خفاء في عظم خلقه وإحكام آياته، فإنّه صنع حكيم متقن، وأعظم دلالة أعظم آياته ومَن ألقىٰ في هويّته مثاله فأظهر منها أفعاله، وهم حججه ومحلّ صفاته، القائم بها محمّد وآله عليهم السلام، فهم صورة توحيده ونور أزله المجعول، لا أزل الآزال. وما وصفوا به في الكتاب المنزل ورواياتهم، ودلّت عليه آثار الوجود، صريح الدلالة علىٰ ذلك، وتفصيل هذا يحتاج إلىٰ مجلّدات، سيأتي متفرّقاً في مجلّدات الحجّة.

ويشير بالفيض الأعلىٰ إلىٰ التجلّي الأولي الذاتي الكلّي، الذي ظهر منه المفعول بالتعيّن، وظهوره بمرآة الأعيان.

❑ الحديث رقم ﴿٨﴾

قوله: «محمّد بن أبي عبدالله رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : يا ابن آدم لو أكل قلبك طائرٌ لم يشبعه، وبصرك لو وضع عليه خرت[٤] إبرة لغطّاه، تريد أن تعرف بهما ملكوت السماوات والأرض، إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله، فإن قدرت أن تملأ عينيك منها، فهو كما

---

(١) «البروج» الآية: ٢٠. (٢) «الأنعام» الآية: ١٨.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٤، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في المصدر: (خرق)».

تقول ﴾.

قال ملّا خليل القزويني في الشرح: «الخَرْتُ ـ بفتح الخاء المعجمة، وسكون الراء المهملة ـ: ثقب الإبرة ونحوها، **(تريد أن تعرف بهما)** ـ أي بالقلب والبصر ـ **(ملكوت)**، والملكوت العز والسلطنة، **(إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله)**، هذه الجملة أقيمت مقام الجزاء، أي فانظر إلىٰ هذه، ويمكن أن تكون (الشمس) [عطف بيان لـ (هذه)، والخبر (خلق)، وأن يكون خبراً و(خلق) خبراً آخر.

(فإن قدرت أن تملأ عينيك منها فهو كما تقول): ليس المقصود الاستدلال علىٰ بطلان مدعاهم، بل المقصود ما يكون بعد إبطال مدّعىٰ شخص، بالبرهان العقلي أو النقلي، من التعجّب من دعواه، وبيان أنّه ليس هذا موضع التوهّم، فإنّ دواعي الغلط منتفية هنا، فإنّ الجهل المركّب ودعوىٰ الأمر العظيم إنما يكون فيما إذا كان المباشر عظيماً، فيتوهّم منه أنّه يقدر علىٰ كذا، أو يكون قادراً علىٰ أشياء صعبة لم يعجز عنها، فيتوهّم منه أنّه يقدر علىٰ كذا أيضاً، وليس ما نحن فيه كذلك، وهذا كأن يدّعي مريض أنّه إن صحّ لقدر علىٰ رفع الجبل، فتقول له بعد إبطال مدعاه: إنك تموت ضعفاً وتريد أن ترفع الجبل؟ فإن كنت صادقاً فارفع هذا الكوز، تعني بذلك أنّ دواعي هذا الجهل المركّب ـ أي توهم رفع الجبل ـ منتفية حين المرض، فكيف يدّعيه؟

فيمكن أن تحمل الإرادة في قوله: **(تريد أن تعرف)** علىٰ الدعوىٰ والصدق علىٰ موافقة الاعتقاد، لا علىٰ مطابقة نفس الأمر، وقوله: **(فهو كما تقول)** علىٰ أن القول الحقّ كما تقول من أنّك صادق، والمراد أنّ الدعوىٰ هنا بدون اعتقاد»[1] انتهىٰ.

أقول: لا يخفىٰ ما فيه من التعسف والتأوّل بغير موجب، بل المراد أنّه إذا عجز عن مخلوق مثله، فكيف يحيط بالملكوت! ففي الله بطريق أولىٰ من وجوه، فتأمّل.

روي في التوحيد[2] للصدوق مثل حديث الأصل، وفي اعتقادات الصدوق: (يا بن آدم)[3] بالنداء، ونسخ الكافي مختلفة، وأكثر ما وقفت عليه: (ابن آدم).

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة رقم: ٤٤، بتصرّف، ومصوّرته في دار المصطفىٰ ﷺ.

(٢) «التوحيد» ص ٤٥٥، ح ٥.

(٣) «اعتقادات الصدوق» ضمن «مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٥، ص ٤٢.

و(الخرت) بالتاء أو القاف، ويصح إرادة القلب الحسّي أو الغيبي منه في الحديث، ونسبة المحسوس إلىٰ المحسوس كنسبة المعقول إلىٰ المعقول، فما هنا دليل علىٰ ما هناك وآيته، كما في كلام الرضا[1] عليه السلام، فكما أنّ البصر الحسي يعجز عن إدراك الشمس الحسيّة، فكذا العقلي بالنسبة لغيب السماوات والأرض، وهو ملكوتها، وإنما يدرك منه بعضه وبقدر وسعه، ولا يحيط به إدراكاً ولا أكمل الكلّ محمّد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، وبعض إدراكه بالنسبة إلىٰ الغيب المطلق دون غيب الذات.

وأيضاً إذا كان قلبه وبصره في الصغر كذلك، وأقلّ الأشياء تمنعه أو تتلفه، فكيف تطمع أن تدرك بها ملكوت السماوات والأرض؟ إنّه لمن المحال.

وإذا استحال في الخلق نسبة بعضها لبعض، فكيف الخالق الذي هو أشدّ وأقوىٰ وأقهر من [وجود][2]، واجب وجود بذاته، وإنما كان غيره شيئاً بإمداده، فيكون الحديث مشتملاً علىٰ البرهان علىٰ استحالة إدراك الله، وأنّه لا يجوز الكلام في الذات، والأحاديث متواترة علىٰ استحالة إداركه تعالىٰ، وعلىٰ النهي عن الكلام في الذات، بما يشتمل علىٰ عدّة براهين ـ كما يظهر للفطن ـ ومنه هذا الحديث.

وكون المقصود الاستدلال علىٰ بطلان المدّعىٰ أهمّ، ولا ينافي بداهته، مع ذهاب كثير من أهل الضلال فيه، وهكذا مسائل المبدأ والمعاد، وأنّها ليست محلّ توهّم خلاف الحقّ، لمن أنصف وعقل، أو هي في ظهورها أظهر من أن تخفىٰ، أو يعتقد فيها خلافها، ولا ينافيه اشتمال البرهان علىٰ التعجّب كما هو، ففي كلامه ما لا يخفىٰ، فتدبّر.

وقال الملّا في شرح الحديث: «الخَرْقُ ـ في الأصل ـ مصدر خرق الثوب ونحوه، من باب ضَرَبَ، ثمّ سمّىٰ به الثقبة، والإبرة واحدة الأبر، وغطّاه: أي ستره، (تملأ): من (ملأت الإناء) فهو مملوء. ومعنىٰ الحديث معلوم»[3] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ مافيه، بل بظاهر من الحاجة إلىٰ البيان، من جهة التمثيل والنسبة، وأما قوله: إنّه معلوم، فحقّ عند أهله.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «المراد هاهنا معرفة الله بالإحاطة بالكل، أو

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١؛ «التوحيد» ص ٤٣٨، ح ١.

(٢) في «ب»: «وجوه».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٥.

بالإحاطة بالمجرّدات، وكل منهما لا يليق بسائر الناس.

أما الأول: فلأنّه عليه السلام أراد من صغر القلب والبصر قلّة إحاطتها، لأن غير المتناهي لا يسع إلّا في غير المتناهي، فالمقرّبون ـ الذون صار الحقّ سمعهم وبصرهم ـ تكون قلوبهم غير متناهية، فيسع الحقّ في قلب كلّ منهم، كما قال: (لا يسعني أرضي ولا سمائي بل قلب عبدي المؤمن)[1] لأنّ لكلٍّ من الأرض والسماء ـ وما فيهما وما بينهما ـ وجوداً ناقصاً، لوقوعه في أواسط قوس نزول الوجود.

والإنسان الكامل لمّا وقع في آخر الموجودات، فكلّ موجود يوجد فيه مع صفاته، ولو بالقوة القريبة من الفعل، والموجودات غير متناهية، وأمّا المجرّدات فمجتمعة، وأمّا الماديات فمتعاقبة لا يقفية، فإذا كان الإنسان الكامل جامعاً لها جميعاً فتكون غير متناهية، فيمكن أن يسع الحقّ، فأين هذا الإنسان، وهو أعزّ من الكبريت الأحمر؟ رزقنا الله رؤيتهم».

أقول: معرفة الله بذاته مستحيلة غير ممكنة لبشر مطلقاً، الأقرب الأكمل وغيره، ولو أحاط بجميع الخلق، ومحمّد وآله عليهم السلام أحاطوا علماً بجميع الخلق ولم يحيطوا به، ونهوا عنه وحذّروا، وهو ظاهر، لا كما قاله هذا، ولم يظهر للمقرّبين بذاته، بل لكونهم حملة فعله وأمره. والسمع والبصر المذكوران صفة فعله، نسبها له، تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً، لا للاتحاد الذاتي وكون وجوده وجوده كما زعم هذا والمقرّبون وإن كانوا غير متناهين بالنسبة لمن دونهم، وبإمداد الله تعالىٰ لهم وعدم قطعه عنهم، فمتناهون نافدون بالنسبة لفعل الله، فضلاً عن ذاته، فلا يسعون ذات الحق.

وهذا الوسع المذكور في الحديث ليس وسعاً ذاتياً، بل فعلياً، ولم يسعه ويحمله إلّا محمّد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، والانسان الكامل آخر الموجودات بحسب الظهور الحسّي، وهو أولهم بحسب البدء، ولذا كان الأقرب والأشرف، والمجرّد متجدّد أيضاً، وإن لم يكن كتجدّد المادّي وتعاقبه، فكلّ ممكن طريٌّ بالمدد دائماً، في كلّ بما يناسبه، ولبسط هذه المسألة محلّ آخر.

وهذا الإنسان الذي يطلب رؤيته ـ الذي في الذات ووسعها قلبه ـ ليس بموجود في دائرة الحق، بل في حزب الشيطان.

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ٧، ح ٧؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٣٩، باختلاف.

قال: «وأما الثاني فلأنّ إدراك المجرّدات ـ التي هي عالم المثال والعقول، الذي أحدهما ملكوت أسفل، والثاني ملكوت أعلىٰ ـ يحتاج إلىٰ تجرّد المدرِك بنحو من التجرّد، وهذا لا يتيسّر لعموم الناس، فلا يدركون المجرّدات، فإذا لم يمكن إدراكه تعالىٰ في الإحاطة بالغائبات عن الحسّ، فكيف يمكن إدراكه بذاته؟ وقال أفضل الخلق وأقدسهم: (ما عرفناك حقّ معرفتك)[١]، فإنّه تعالىٰ أشد تجرّداً من سائر المجرّدات، فيرجع بصر الممكن خاسئاً وهو حسير. والله تعالىٰ احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار».

أقول: العقول ليست من الملكوت، بل من الجبروت، وأمّا الملكوت فعالم الأرواح، وهي أعلاه، والنفوس أوسطه، والمثال أسفله.

وكما أنّ الإحاطة به مستحيلة بالنسبة إلىٰ العوام، فكذا بالنسبة إلىٰ الخواصّ وخواصّهم، كما عرفت.

هذا والملّا الشيرازي[٢] لم يتكلّم علىٰ الحديث، إلّا قليل الكلام بالنسبة إلىٰ اللغة.

❑ الحديث رقم ﴿٩﴾

قوله: ﴿عن عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ يهودياً يقال له: سُبُخْت، جاء إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يارسول الله، جئت أسألك عن ربّك، فإن أنت أجبتني عمّا أسألك عنه وإلّا رجعت، قال: سل عمّا شئت، قال: أين ربّك؟ قال: هو في كلّ مكان وليس في شيء من المكان المحدود، قال: وكيف هو؟ قال: وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه﴾.

أقول: قال محمد صادق في الشرح: «إذا فرضنا وجهاً واحداً، وكان في مقابلة مرآة، فيرىٰ الوجه فيها، وإذا وضعت جنب المرآة مرآة أخرىٰ فيرىٰ فيها أيضاً، وهكذا كلما تزيد المرايا يزيد الانعكاس، ولا يمكن أن تحصر المرآة انعكاس الوجه، وإذا كان حالنا مع

---

(١) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص ٨٠؛ «غوالي اللآلي» ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٧؛ «بحار الأنوار» ج ٦٦، ص ٢٩٢.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٥.

هيولاتنا هكذا، فما ظنّك بخالق الوجه؟ فكيف تحصر الأُمكنة إحاطة علمه؟ فالله (في كلّ مكان وليس في شيء من المكان المحدود)، بحيث لا يتجاوز غيره، وكونه في الأمكنة لا ككون المظروف في الظرف، بل كونٌ أجلّ منه، فإن كله أشعّة أنواره ورشحات فيضه، بحيث لا يمكن وصفه بكل أوصاف غيره، ولا يمكن تعداده كل عاد دونه، لا حول ولا قوّة إلّا بالله».

أقول: كيفية تمثيله غير مطابق ولا تظهر ذات الوجه فيها، بل وجه منه هو ظهوره، والمرآة الأُخرىٰ إن وضعت بعد الأُولىٰ بجنبها ينعكس فيها بواسطة الأُولىٰ، وإن كانت بجنبها وهي مقابلة للشمس كانت في رتبة، والنسبة لها نسبة طوليّة، وهذه سلسلة عرضيّة.

وأما أنّه لا يحويه مكان فلأنّه محدود متناه، والله تعالىٰ أجلّ منه، وهو حادث ولا يسع القديم، وهو في كل مكان بالظهور والافتقار والمدد المتصل، لا بالذات، ولا نسبته للأشياء نسبة الكلّ للجزء أو الكلّي للجزئي، ولا المفهوم العام للحقائق أو المعروضات، وكما أنّ كونه في الأمكنة ليس كالمظروف في الظرف فكذا ليس كالكلّ أو الكلّي في أجزائه أو جزئياته، ولا كقيام الملزوم بلوازمه، بل كونه فعلياً وإحاطته قيوميّة فعليّة لا بذاته، وليس كما تقوله المتصوّفة وأتباعهم هنا من القول بوحدة الوجود، وأنّ الأشياء حدود وتعيّنات عرضيّة، وحقيقتها نفس الذات.

ومن قوله بظهوره بالأشياء ذاتاً يكون ظهوره في الأشياء، وكونه فيها أقبح من الظرف في المظروف، والكل أشعّة فعله، وهو نوره بأمر ربه، ولا تحقق له في رتبة الشمس ولا بالعكس، ولا الوجود واحد، فكيف يقول في ذات الله ما قاله من الضلال وما سيأتي؟ فتدبّر.

ثمّ قال: «وقد علمت أنّ لله تعالىٰ مرتبتين: أحدهما في الإحاطة بما خلق، وثانيتهما بالنظر إلىٰ ذاته الأقدس، وقوله ﷺ: (في كلّ مكان) هو الأُولىٰ من المرتبتين، وقوله ﷺ: (كيف أصف ربّي بالكيف؟) هو ثاني المرتبتين، فإنّ ذاته الأقدس بذاته واحدة بالوحدة الصرفة، ولا يعتبر معها شيء، والكيف أيضاً من الأشياء».

أقول: الله منزّه عن الأماكن بذاته بحسب ذاته، وظهوره فيها بالصفة الفعليّة، والإحاطة كذلك، لا للذات، أما بالذات ـ كما يقول ـ فلا، ويلزمه إحاطة الظرف بالمظروف، ولو عقلاً، لا حساً، وهو كافٍ في الثبوت، بل يلزمه القول بوحدة الوجود بهذه الرتبة، فهو

جميع الموجودات بأفرادها وموصوف بجميع صفاتها الإمكانيّة، فجميع ما سلب عنه تعالىٰ ثابت بهذه الرتبة، وصرّح به قبلُ وسيأتي، وهو ظاهر [ـ]. فسبحان من لا تختلف عليه الأحوال ولا تحويه الأماكن، ولا يتغيّر مع المتغيّرين، ورجوع جميع هذه الصفات لفعله ومخلوقة له، ولا توصف الذات بها بوجه، لاكما قاله هذا |الرجل| وأشباهه.

وكان المناسب ذكر هذه الرواية في الباب الأول، والأمر هيّن لمناسبته لهما، وينقل عن اليهود أنّهم قائلون بتحيّزه، وهو مما غيّروه إن صح النقل.

و(سُبُّخت)، بضمّ السين المهملة، وضمّ الباء الموحّدة المعجمة بنقطة من أسفل المشدّدة، وسكون الخاء المعجمة، ثم تاء مثنّاة من فوق.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح: «قد أشرنا فيما سبق إلىٰ معنىٰ كونه تعالىٰ في كل مكان، وليس في شيء من المكان المحدود، فإن جمهور الحكماء ـ بغاية أفكارهم، ومبالغتهم في تنزيه الأول تعالىٰ ـ زعموا أنّ الله لمّا لم يكن جسماً ولا جسمانيّاً كانت نسبته إلىٰ جميع الأمكنة والمكانيّات نسبة واحدة، كما أنّه حيث لم يكن زمانيّاً كانت نسبته إلىٰ جميع الأزمنة والزمانيّات نسبة واحدة.

والذي تصوّره، وإن كان له وجه، ولكن الاكتفاء علىٰ هذا القدر قصور في التوحيد، فإنّ هذا الحكم شامل لكل مفهوم كلي وجوهر عقلي»[1].

أقول: ما قالوه له وجه مصحّح ـ إن قصدوه وأرادوه ـ بأن يكون النسبة لفعله لا لذاته، لبراءتها عن النسب والإضافات، وأن تكون هذه غير ثابتة في الأزل، لكنهم عنه بمعزل. ولم يثبت هو هذا الوجه، فإن أراد ردّه لما يقول فهو |خطأ| ظاهر، وما يريده من معنىٰ المعيّة أقبح من هذا؛ لرجوعه إلىٰ وحدة الوجود، وقيام اللوازم بذاته، وسيأتيك.

قال: «وإنّ التوحيد التام أن تعتقد: أن ليس جزء من الأمكنة والأزمنة، وذرّة من ذرّات الأكوان، إلّا والحقّ تعالىٰ ـ بهويّته القدسيّة ـ معه معيّة غير مكانيّة ولا زمانيّة، ومحيط به إحاطة قيّوميّة غير وضعيّة، فهو تعالىٰ في جميع الأماكن والمواضع، ومع كل الأوقات والساعات، من غير تقدّر ولا تجزّؤ ولا تقيّد ولا انحصار.

وهذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن إدراكه عقول جماهير الحكماء ومشاهير

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

القدماء، لأنه مبني على تحقيق مسألة الوجود ووحدته الذاتية، التي لا تنافي كثرة شؤونه وتجلّياته، ومعرفة أنّ تعيّن الماهيّات إنما نشأ من مراتب تنزّلاته، وأنّ وجود المجعول متقوّم بوجود الجاعل القيّوم، كتقوّم الحسّ بالخيال، والخيال بالعقل، والعقل بالباري، وأنّ الله محيط بكلّ شيء ﴿واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعمَلُونَ﴾[1] وباقي ألفاظ الحديث واضح مكشوف»[2].

أقول: جميع ما قاله [خطأ] بل [ـ] وأخذ من أهل التصوّف، والقول بوحدة الوجود، كما صرّح به آخر قوله، ولو أحاط بهويّته ما ذكر ـ وظهر بها فيها ـ اتصف بصفاتها وبطل التوحيد ووسع الحادث القديم، وكلّه [ـ] لا توحيد، وحاشا المتقدّمين من ذلك، وبيّنت الأنبياء كفره، وأنّه شرك لا توحيد، وهو مبني على أنّه تعالى كلّ الأشياء، وشؤون الذات وتعيّناتها نفس الذات، وأن تعيّن الماهيّات اعتبارات حصلت من تنزّل الذات، وهي على العدم ما شمّت رائحة الوجود. وهذه قواعد مجتثّة باطلة، [ـ].

وكيف يكون وجود المجعول متقوّماً بوجود الجاعل؟ فالممكن إذا جرّد عن التعيّنات الاعتبارية هو ذات الله ووجوده، فالممكن حاصل من وجوب محض ذاتي وعدم اعتباري؟! سبحانه وتعالى عمّا يقوله الظالمون والملحدون علوّاً كبيراً.

قوله: ﴿قال: فمن أين يعلم أنّك نبي الله؟ قال: فما بقي حوله حجرٌ ولا غير ذلك إلّا تكلّم بلسان عربيّ مبين: يا سُبخت إنّه رسول الله ﷺ، فقال سُبخت: ما رأيت كاليوم أمراً أبين من هذا، ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّك رسول الله﴾.

أقول: إنما شهد له من حوله بالنبوّة ـ وإن لم يستنطقه ـ ولم يتراخ، لكمال الكشف المعنوي، وهو لا يتوقّف على استدعاء وكلام صوري.

ومن طرق هذه الرواية طريق الصدوق في توحيده، بإسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: (**قال أميرالمؤمنين عليه السلام في بعض خطبه: من الذي حضر سبخت الفارسي، وهو يكلّم رسول الله ﷺ؟ فقال القوم: ما حضره منّا أحد، فقال علي عليه السلام: لكني كنت معه ﷺ وقد**

---

(١) «الصّافات» الآية: ٩٦.
(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٣٦.

جاءه سبخت، وكان رجلاً من ملوك فارس وكان ذرباً، فقال له: يامحمّد إلىٰ ما تدعو؟ قال: أدعو إلىٰ شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، فقال سبخت: وأين الله يا محمد؟ قال: هو في كلّ مكان موجود بآياته، قال: فكيف هو؟ فقال: لا كيف له ولا أين لأنه عزّ وجلّ كيّف الكيف وأيّن الأين، قال: فمن أين جاء؟ قال: لا يقال له: جاء، وإنّما يقال: جاء، للزائل من مكان إلىٰ مكان، وربّنا لا يوصف بمكان ولا بزوال، بل لم يزل بلا مكان ولا يزال، فقال: يا محمّد إنّك لتصف ربّاً عظيماً بلا كيف، فكيف لي أن أعلم أنّه أرسلك؟

فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجر ولا مدر ولا جبل ولا شجر ولا حيوان، إلّا قال مكانه: أشهد أن لا إله إلّا الله، وأن محمّداً عبده ورسوله، وقلتُ أنا أيضاً: أشهد أن لا إلـه إلّا الله، وأن محمداً عبده ورسوله. فقال: يا محمّد من هذا؟ فقال: هذا خير أهلي وأقرب الخلق منّي، لحمه من لحمي، ودمه من دمي، وروحه من روحي، وهو الوزير منّي في حياتي، والخليفة بعد وفاتي، كما كان هارون من موسىٰ إلّا إنّه لا نبي بعدي، فاسمع له واطع، فإنّه علىٰ الحقّ، ثم سمّاه عبدالله»[1].

بيـان: أول الحديث وأمثاله كثير، ويبيّن معنىٰ ظهوره تعالىٰ وأنّه بآياته، لا بذاته، كما زعمه أهل الضلال، وسبق.

❑ الحديث رقم ﴿١٠﴾

قوله: ﴿سألت أبا جعفر عليه السلام عن [شي من] الصفة، فرفع يده إلىٰ السماء ثم قال: تعالىٰ الجبّار، تعالىٰ الجبّار، من تعاطىٰ ما ثَمَّ هلك﴾.

أقول: شرحه ظاهر.

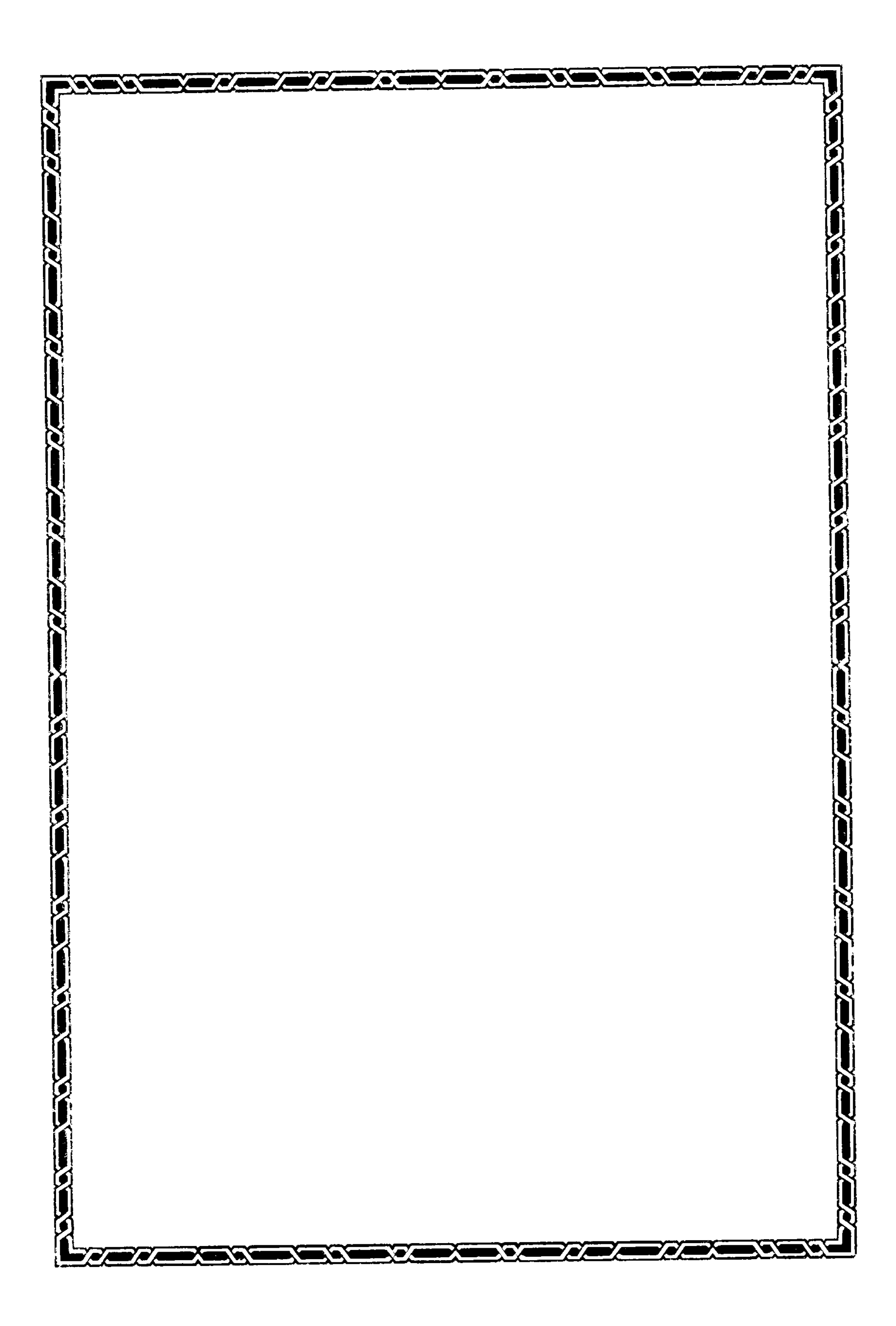
وقوله: (**تعاطىٰ ما ثمّ**)، أي الكلام في الماهيّة، وهو المناسب لعنوان الباب، ويحتمل الحديث أن يراد بالصفة: وصف العبد ربه صفة لم يرد بها نصّ، كلٌّ منهما مرادان وموجبان لمن تعاطىٰ أحدهما الهلاك.

❋ ❋ ❋

(١) «التوحيد» ص ٣١٠، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

الباب التاسع

في إبطال الرؤية



أقول هذا الباب التاسع من كتاب التوحيد، وأحاديثه اثنا عشر.

واعلم رحمك الله أن رؤيته تعالىٰ بالبصر دنياً أو آخرة مستحيلة عقلاً ونقلاً ـ كما ستعرف ـ وكذا رؤيته القلبيّة ـ بمعنىٰ الإحاطة والاكتناه به تعالىٰ، والاطّلاع علىٰ حقيقة ذاته المقدّسة ـ محال دنياً وآخرة، كما ستعرف أيضاً.

الرؤية عند المذاهب والعلماء

أمّا أهل السنّة فذهبوا إلىٰ جواز رؤيته بالبصر في الدنيا ـ عقلاً بزعمهم[1] ـ وذهبوا إلىٰ جوازها في الآخرة عقلاً، ووقوعها فيها باتفاق الأشاعرة[2].

واختلفوا في وقوعها في الدنيا، وفي أنّ الرسول هل رآه ليلة الإسراء أم لا؟ فأنكره جماعة منهم و[أخذ به] الأشعري وجماعة من أصحابه وابن حنبل، وكان الحسن يقسم لقد رآه، وتوقّف فيه جماعة[3].

أمّا في الآخرة فاتفقوا علىٰ وقوعها، لما شُبّه لهم وتوهّموه من بعض الآي التي هي عليهم، وزخرفوه من الأحاديث المكذوبة، المعارضة عقلاً ونقلاً، القابلة للتأويل،

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١١٥.

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج٢، ص٣٤؛ «الملل والنحل» ج١، ص١١٣ - ١١٤.

(٣) للتوسعة، انظر: «التفسير الكبير» ج١٣، ص١٠٢ - ١٠٩؛ ج١٤، ص١٨٦ - ١٩٠؛ «تفسير القرطبي» ج٧، ص٥٥ - ٥٦.

وستسمع ذلك.

وأحالها[١] أيضاً في الآخرة المعتزلة والمرجئة والخوارج.

وجماعة منهم لمّا رأوا ما يلزم من رؤيته بهذا البصر، سواء كان دنياً أو آخرة ـ من كونه موقعاً للشعاع، أو مرتسماً في الجليدية، أوكونه في جهة، وغير ذلك ـ تحيّروا.

فقال الأصفهاني* في شرح التجريد: «لا خلاف للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا المثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، وإنّما محل النزاع: إذا عرفنا الشمس ـ مثلاً ـ بحدّ أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعاً آخر من المعرفة فوق الأوّل، ثمّ إذا فتحت العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأوّلين، نسمّيها: الرؤية، ولاتتعلق في الدنيا إلّا بما هو في جهة ومكان، فمثل هذه الحالة الإدراكية هل تصح أن تقع بدون المقابلة والجهة، وأن تتعلق بذات الله تعالىٰ ـ منزّهاً عن الجهة والمكان ـ أم لا؟»[٢] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه، فمراده بالانكشاف التام العلمي: الحاصل من آياته وأدلّته غير الذات، وهو نفس المعلوم أو الاعتقاد، فهو كغيره، وليس بالانكشاف الذاتي، فهو محال، وهو علىٰ ما كان كنزاً مخفيّاً، ولا يتعدّىٰ علم الممكن مقامه، وإلّا حصلت الإحاطة القلبيّة. وزيادة المعرفة في الآخرة لا توجبها، وإلّا حصلت دنياً لحصولها، ولا يخفىٰ بطلان مثاله وتمثيله.

وقال الرازي ـ إمام المشكّكين ـ في محصّله: «ليس مرادنا بالرؤية: الانطباع، ولا خروج الشعاع، بل الحالة الحاصلة من رؤية الشيء بعد العلم به»[٣].

أقول: كذلك الآخرة محال، وترجع إلىٰ الإحاطة القلبيّة، وهي كالسابق.

وكذا ما قيل[٤]: «يرىٰ من غير جهة»، بل لابدّ منها، إمّا حسيّة أو عقلية، أو الإحاطة

---

(١) انظر: «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٥٩ – ٦١.

(*) هو محمود بن أبي القاسم الأصفهاني الشافعي، شارح «تجريد الكلام» للمحقق الطوسي، وقد عُرف بـ «الشرح القديم» واسمه «تسديد العقائد في شرح تجريد القواعد».

(٢) انظر «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص ٣٦٣؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٨١، بتفاوت.

(٣) أخذه عن «النافع يوم الحشر» ص ٣٨، بنفس الألفاظ، وذكره صاحب «المحصّل» معنىً في ص ١٤١.

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١١٤؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٨١.

القلبيّة، وكلّه محال.

بيان وتوضيح: قد اشتبه الأمر هنا على بعض الطلبة منّا أو العلماء، لمّا قصرت أفهامهم عن إدراك بعض الأحاديث الموهمة، أو نظروا الأحاديث بقواعد أهل التصوّف، فجوّزوا عليه بعض أنواع الرؤية الإحاطيّة، بالنسبة إليه تعالىٰ.

قال محمد صادق في الشرح ـ بعد عنوان الباب ـ ما لفظه: «**بيان:** أقول: الرؤية بالقلب والحواس، والمرئي إمّا صرف الذات، أو أسماؤه وصفاته، وإذا ضربنا اثنين في اثنين يصير أربعاً، فنقول: الرؤية بالعين صرفَ الذات محال، لأنّه لا يرىٰ بالعين شيء إلّا بأنْ يكون في جهة، ولا يكون قريباً جدّاً ولا بعيداً جدّاً، وكلّ منهما محدود، وذات الله تعالىٰ مجرّد عن الجهات وعن القُرب والبعد المكاني.

وإن قيل: يمكن أن يخلق في العين قوة ترىٰ شيئاً بلا جهة، وبلا توسّط بين القرب والبعد جدّاً.

فنقول: لا يمكن أن يخلق في الجسم هذه القوة ـ وهذا ليس نقصاً للخالق ـ بل هو لعدم قابليّة الأجسام هذا الفيض، ولو سلّمنا أنّه يمكن فالاستحالة مختصّة بهذا النحو من الرؤية، ولو جاز نحو آخر منه ـ كما قيل ـ فلا بأس به.

وإنّما قلنا: لا يمكن أن يخلق في الجسم هذه القوّة، لأنّه ثبت في موضعه أنّ الرؤية عبارة عن اتّحاد المحسوس بالقوة الحاسّة، فإذا رأىٰ الله تعالىٰ قوة حاسة فيجب أن يتحد به تعالىٰ، مع أنّ الحاسة ماديّة والله تعالىٰ أشد تجرّداً عن الماديّة، فهما متخالفان بالذات، واتحاد المتخالفين محال. فرؤيته تعالىٰ بالحاسّة محال.

وكذا القلب، فإنّه يتّحد أيضاً بكلّ ما أدرك، مع أنّه وجود مع التعيّن القلبي، والله تعالىٰ وجود من حيث إنّه وجود، والأوّل باعتبار كونه مع غير الوجود، فهو غير الوجود، فلا يمكن أن يتّحد الشيء بمغايره، كما قيل: (**إنّ الله احتجب عن القلوب كما احتجب عن الأبصار**)[1]، ولا يمكن إدراكه تعالىٰ إلّا بالتجرّد التام، فلا يدرك الله إلّا الله.

وأمّا أسماؤه تعالىٰ وصفاته فإنّها كلّها ممكنة، فيمكن أن يدركها الممكن، إلّا إنّها غير متناهية، والعين لا يمكن أن ترىٰ الغير المتناهية، ولو فرض وجود قوة ما وراء هذه القوىٰ،

---

(١) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص ٨٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٣٩، وفيهما: (العقول) بدل (القلوب).

بحيث يمكن أن ترىٰ الأمور الغير المتناهية، فلا بأس به ـ كما مرّ ـ مع أنّه لا يمكن.

وأمّا بعض الأسماء والصفات فيمكن أن تُرىٰ بالعين، وأمّا الرؤية بالوهم والخيال فهي تابعة للعين، فحكمها حكم الرؤية بالعين.

واصطلحوا إطلاق الأسماء والصفات علىٰ المخلوقات، لأنّ كلّ مخلوق علامة الخالق وأثره، فكلّ مخلوق اسمه، وأيضاً كلّ مخلوق وجود مقيّد، والمقيد قائم بالمطلق، فهو صفته».

أقول: هفواته كثيرة كسائر كلامه.

قوله: «الرؤية بالعين»... إلىٰ آخره، مفاسد رؤيته بالحسّ كثيرة، وكذا براهين بطلانه وما روي فيه، ورؤيته بغير أن يكون في جهة من الممتنعات الذاتية، وكلام من لا يعقل قوله، لكن ما أبطل به هذه الرؤية في شأنه تعالىٰ يبطل بها الرؤية القلبيّة التي جعلها من الممكن. وسيأتي قوله في تجويزها عليه تعالىٰ.

قوله: «وإن قيل»... إلىٰ آخره، هذا من المستحيلات وما لا يمكن فرضه ـ كشريك الباري ـ فلا فائدة في التعرّض لما ذكره من الجواب، وبما قلناه كفاية.

قوله: «وإنّما قلنا: لا يمكن»... إلىٰ آخره، هو كما قلناه، لاستحالة وصول الأثر لرتبة المؤثر، فضلاً عن إدراكه، وإلّا فليس هو بأثر، بل مؤثر، والحادث لا يكون قديماً، ولغير ذلك، لا أنّه من جهة القابل خاصّة، ولا لأنّ الرؤية كما ذكر، فاتّحاد الحاسّة بالمحسوس، والمُدرِك بالمُدْرَك، محال.

نعم، المحسوس يتّحد بالإحساس، لا بالحاسّ والمُدْرِك، لكنّه منه مفرّع علىٰ وحدة الوجود، والمناسبة والربط ذاتاً بين الصانع وصنعه، وذات العلّة ومعلولها.

قوله: «فإذا رأىٰ الله»... إلىٰ آخره، علىٰ قواعده المجتثّة ـ وجمعه بين التنزيه والتشبيه كما سبق ويأتي، فيوصف بالصفات الإمكانيّة عرضاً، باعتبار حضوره وإحاطته ـ يجوز أن تتحد به الحاسة، ويوصف بصفات الإحساس، كيف وعنده أنّه حقيقة الوجود، وغيره قيود اعتبارية تلحقه؟ وجعل التعيّنات لاحقة لوجود الواجب، وهو ركن مقوّم لها.

قوله: «كما قيل» هذا متواتر ـ معنىً أو لفظاً ـ في كلام أهل العصمة، لكن قصوره ـ حتىٰ عن التتبع لما هو ظاهر في كلامهم عليهم السلام ـ أوجب له هذا التعبير، وهذا منهم عليهم السلام يبطل جميع ما قاله ويأتي، ويثبت الرؤية العلمية بالنظر إلىٰ آثاره وآيات ظهوره التي تعرّف بها

لخلقه، وما دلّ علىٰ ذاته للأشياء بها لها، واحتجب بها عنها، لأنّه ظهور دلالة، لا إحاطة، فلا يكتنه لا عقلاً ولا حسّاً.

واستمع لمقال من الحكمة العلويّة تحيل رؤية ذاته بوجه مطلقاً دنياً وآخرة، عقلاً ونقلاً، وإنّ استحالة الحسيّة عليه تعالىٰ يوجب استحالة القلبية وبالعكس، وتثبت أنّه لم يُعرف ويُرىٰ إلّا بآثاره وصفاته الظاهرة الحادثة، وهي ما ظهر بها لخلقه تعالىٰ، وبه يبطل زخرفه، وأمثاله ممّا سيأتي.

فنقول: إنّ الله تعالىٰ لا يجوز أن يدرك بحقيقتهِ، ولم يظهر لمخلوق بذاته، وإلّا لم يكن واجب وجود، ولا يثبت الأثر عند ظهور فعل مؤثره، بل تدرك إنيّته، فكيف مؤثره؟ فالإدراك بذاته محال، ومن يُدرك كذلك ولو بوجه [فهو] محدود معيّن مكيّف، سبحانه وتعالىٰ عن ذلك.

نعم، هو ظاهر بآياته وآثار صنعه، وظهور الدلالة للأشياء، في كلّ لحظة وآن ومكان وحال من أحوال كلّ موجود، لكلّ مَن طلبه دنياً وآخرة، فالراحل إليه قريب المسافة، ولا يحتجب عن خلقه، وإنّما تحجبهم الأعمال السيئة دونه، كما في دعاء السحر[1]، في شهر رمضان عن زين العابدين عليه السلام.

فوجوده بأسمائه وصفاته، وهي الحقيقة الظاهرة، فـ[هو] موجود في كلّ لحظة، ظاهر دنياً وآخرة، والإدراك لذاته محال وباطل، وإلّا اتّحد الأثر والمؤثر واقترنا، تعالىٰ الله عن الإدراك بحدّ أو مشعر أو إحاطة قلب.

وإذا استحال عليه نوعٌ ونقصٌ دنياً استحال أيضاً بالنسبة له في الآخرة، فهي وصفاتها مخلوقة حادثة، وهو منزّه عن ذات الممكن وصفاته مطلقاً، وإن فرض عدم النقص في ظهور ذاته، والإحاطة بها ـ بوجه ـ في الآخرة للقلب، فليجرِ هنا بالحاسّة أيضاً.

ولما عرفت مكرّراً في المجلّدات السابقة ويأتي [من] استحالة ظهور الذات لخلقه وتجلّيها بها لغيرها ـ وكذا وجودها بحقيقتها وكنهها عند أثرها ـ فرؤيتها محال، لإيجابه الإتّحاد رتبة، ومشاركة الحادث القديم في القدم أو بالعكس، وحصول المقارنة فيه تعالىٰ، وفقد في وقت وحال دون آخر، بل الظهور فيهما سيّان، وإن تفاوتا بحسب الإمكان والقرب

---

(١) «إقبال الأعمال» ص ٣٣٥.

الإمكاني لا الوجوبي، سبحانه وتعالىٰ، فلا يرىٰ مطلقاً إلّا نوره الظاهر وشهوده، لا ذاته مطلقاً.

وظهوره أظهر الأشياء، وبه ظهرت، كما في دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة[١]، فهو متعرّف وظاهر لكلّ شيء بكل شيء، لكن لا بذاته.

ولكن القوم لم يعلموا كيفيّة ظهوره تعالىٰ لخلقه وطريق إدراك الحق له.

وأيضاً هذا العالم السفلي نهاية العوالم وشهادتها، وهي غيبه، وما هنا دليل علىٰ ما هناك، ولا ينال ما هناك إلّا بما هنا، كما روي[٢]، وقال تعالىٰ: ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[٣] فما استحال هنا بالنسبة إليه تعالىٰ استحال بحسب الأصل مطلقاً، وإلّا اختلفت الدلالة وانتظام الصنع واتّصاله وتمامه الدالّ علىٰ صانعه، كما سبق في المجلّد السابق، وليس كذلك.

فلا يرىٰ مطلقاً دنياً وآخرة، فلو صحّ ـ بوجه كما قاله ـ أن يرىٰ لجاز عليه دنياً بالحسّ؛ للتطابق والاشتراك، وإن اختلفا شدّة وضعفاً، فهو لا يوجب الاستحالة دنياً. فاتضح أنّه تعالىٰ منزّه عن الرؤية والمشاهدة، وأنّ العقول لا تدركه كالمشاعر، وما ذكرناه في كلامه كافٍ وإن كان قليلاً من كثير.

قال: «وأمّا الرؤية بالقلب صرفَ الذات ـ أو أسماءَه وصفاته جميعاً ـ فهو جائز، لأنّ الإنسان إذا تحرّك من الإنسانية إلىٰ الحيوانيّة ومنها إلىٰ النبات، حتىٰ ينتهي إلىٰ أعلىٰ الوجودات وعرشها، وإذا وصل إليه، يعرف الذات المقدّسة بالعلم الحضوري، ويحيط بالأشياء كلّها من أزل الآزال إلىٰ أبد الآباد بموجوداتها الماضية، والحال لوجوداتها، وبمعدوماتها التي تدخل في دار الوجود، بصورها المنتزعة عن حركات الأفلاك، أو من قواعد الجفر أو غيرها، فحينئذٍ يرىٰ العبد الذات الصرفة تعالىٰ ـ وصفاته وأسماءه كلّها ـ بالرؤية القلبيّة، فالرؤية صحيحة بالقلب وغير صحيحة بالبصر، إلّا أن يُدّعىٰ فيه ما ادّعىٰ قوم من المتكلّمين من الأمر المحال، من إمكان خلق القوة التي تدرك صرف الذات وأسماءه وصفاته الغير المتناهية».

---

(١) «إقبال الأعمال» ص٦٦٢.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١؛ «بحار الأنوار» ج١٠، ص٣١٦، ح١.

(٣) «الملك» الآية: ٣.

أقول: ما أفسد به غير هذا القسم من الرؤية يفسد هذا أيضاً، بل نسبة القلب إلىٰ الذوات القدسيّة كنسبة الجسم الجمادي لها، ولم يعرفه العقل ويظهر بذاته، بل بحروف وجود العقل وحقيقته، وطلبه لله ومعرفته معرفة وصف ودلالة، لا إحاطة وتجلٍّ له به، وأمّا صفاته، فالذاتية لها حكم الذات، وغيرها فعليّة حادثة مخلوقة.

وأمّا الصور العلميّة التي أثبتوها بلا نهاية ـ وقد يعبّرون عنها بالأعيان[1] ـ فلا أصل لها، والكلام فيها تطويل بلا طائل.

ويريد بعرش الوجودات: ذات الله، وسيأتي منه التصريح بذلك. وأين الممكن والوصول لوجوب الوجود، حتىٰ يحيط به؟ إنّه لمن المحال، وكيف [لـ]متديّن، بل يدّعي أعلىٰ مراتب الإيمان، ومن جاز رتبة من الحكمة، [ان]يفوه بهذا المقال الذي لا يبرز إلّا من أهل التصوّف والضلال؟!

ولقد اشتبه علىٰ كثير منهم، ومن يدّعي العلم والمعرفة، فقالوا بالرؤية القلبيّة للذات، ونزّلوا عليها بعض النصوص التي فيها الرؤية، وخصّوا ما دلّ علىٰ نفيها بالحسّية البصرية، أو كونه صورة متخيّلة.

ولا اختلاف بين النصوص، ولا دلالة في الأُولىٰ علىٰ رؤية الذات بالقلب، ولا تخصيص الثانية بالحسيّة، بل هي عامة، والأُولىٰ صريحة في رؤية الدلالة، ومعرفته من صنعه، ولا يحصل ذلك إلّا بالقلب، وكذا إدراك النفس لما تدرك بالقوىٰ.

نقل ما قاله الشيخ البلادي البحراني مع مناقشته

ومن هؤلاء الجماعة ما ذكره الشيخ الفاضل الشيخ محمد ابن الشيخ عبدالله بن علي البلادي البحراني، في جواب مسائل لبعض تلامذته، وهو الشيخ سليمان آل ماجد، في السؤال الخامس، في معنىٰ الحديث الوارد: (إنّ الله يُرىٰ يومَ القيامة كالبدرِ ليلةَ تمامه)[2].

قال: «لا ريب في استحالة الرؤية البصريّة عليه والعقليّة، علىٰ سبيل الإحاطة والاكتناه، كما دلّت عليه البراهين والآي والنصوص، فالمراد بالرؤية هنا الرؤية العقليّة علىٰ سبيل

---

(١) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ص ٦١ – ٦٨؛ «كلمات مكنونة» ص ٢٤.

(٢) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٤، ص ٣٦٠؛ «صحيح البخاري» ج ١، ص ٢٠٣، ح ٥٢٩، باختلاف.

الاكتناه، [لا] عبارة عن كمال الظهور وتمام الانكشاف كالمرئيّات بالنسبة إلىٰ ما يحيله».

ثمّ قسّم المدركات إلىٰ ما يدخل في الخيال، وله مراتب، وإلىٰ ما لا يدخل، إلىٰ أن قال: «ومن شأن العقل إدراك كلّ شيء، إلّا لمانع من طرف المُدْرَك، ككونه معدوماً، أو منغمراً في المادة، أو وقوع حجاب، أو من طرف المُدْرِك، ككون العقل بالقوة».

أقول: هذا الفاضل في أجوبته يخبط؛ تارة يتبع المتكلّم، وأكثر حالاته [اعتماد][1] علىٰ كلام الكاشاني والشيرازي ونحوهم، فهذا الحديث ليس من طرقنا ـ علىٰ تتبّعي ـ وإن صحّ فعلىٰ رؤية الآثار وزيادة المعرفة لا الذات، أو رؤية أوليائه.

وإذا استحال اكتناهه استحال ظهور الذات وتمام انكشافها للعقل، حتىٰ يسمّىٰ ذلك رؤية، ففي كلامه تناقض، وإن أراد به غير ذلك فيرجع إلىٰ رؤيته بحسب الظهور في الأشياء ـ وهو عام ـ وتتفاضل في ذلك، وعليه ما ستسمع من الأحاديث، وهذا عامّ حتىٰ للحسّ، لكن لا يعرفه إلّا بالعقل وتمييزه، [ومن شأن الممكن بحقيقته [أن] لا يدرك ذات الواجب ومن وجود نفي ذاته تعالىٰ يحيط بالممكن كما عرفت هي وليس من شأن العقل إدراك كلّ شيء علىٰ سبيل العموم، علىٰ أنّ هنا موانع، منها نفس حقيقة العقل ووجوده، فتأمل][2].

قال: «ولا مانع من رؤية الله من قبله، لتعاليه عن الانغماس والغواشي».

أقول: جاز كونه لشدّة الظهور وعمومه يكون به الخفاء، [وهذا ظهور صفاتي لا ذاتي، وكما أنّه متعال عمّا ذكره، فكذا عن الإحاطة، فقول الغير ممتنع وفي رتبة، لأنّها عين ذاته، فافهم][3].

قال: «بل من جهة القوة لنقصها، ويرتفع بزوال النقص والعمىٰ عن النفوس، فكما [أن إطباق][4] الأجفان واشتغال النفس بالبدن تمنع الرؤية، كذا اشتغال النفس بالشهوات والسيئات تمنع لقاء الخارج عن الحس والخيال، وإن زال بالموت تجلّىٰ لها الحق بالإضافة إلىٰ ما عمله أوّلاً، كتجلّي المرئيّات بالإضافة إلىٰ ما يتخيّله، فهذه الرؤية.

هذا بالنسبة إلىٰ سائر البشر، أمّا الرسول ﷺ وآله عليهم السلام وسائر الأنبياء عليهم السلام فيحصل لهم هذا الانكشاف المسمّىٰ بالرؤية، وهم في الدنيا، لشرف نفوسهم».

---

(١) في النسختين: «عمد».

(٢) ليست في «ب».

(٣) ليست في «ب».

(٤) في النسختين: «تطبيق».

أقول: هو في الدنيا موجود أيضاً عند الكلّ بما هو موجود في الآخرة، وزيادة المعرفة لا تسمّىٰ رؤية ذات، وإن أراد انكشاف الذات عقلاً في الآخرة للعموم، وفي الدنيا لبعض، فهو [خطأ] يردّه العقل والنقل.

قال: «ومن هنا قال سيّدالموحّدين أميرالمؤمنينعليه السلام: **(ما كنت أعبد ربّاً لم أره)**[1] و**(لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً)**[2] وقال سيّدالشهداء الحسينعليه السلام: **(تعرّفت إليّ في كلّ شيء، فرأيتك ظاهراً في كلّ شيء، وأنت الظاهر لكلّ شيء)**[3] وقالعليه السلام: **(عميت عين لا تراك عليها رقيباً)**[4] والمراد بالعين: عين القلب، فرؤية الله حقّ، لكن لا بالبصر ولا بالخيال ولا اكتناه».

أقول: أمّا الأحاديث فليس معناها ما ظنّ، بل رؤية دلالة في كلّ شيء، لنصّ: **(تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)**[5]، و**(إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار)**[6] وغيره كثير، وإذا نفىٰ عنه تعالىٰ الاكتناه والتصوّر والبصر والخيال نفىٰ عنه رؤية الذات، إلّا أن يكون من قبيل رؤية ظاهر المقابل وانكشاف الشمس، ويكون شعاعها مانعاً عن التحديق فيها، وهذا أظهر بطلاناً من أن يشار إليه.

قال: «فهذا تحقيق القول في معنىٰ الرؤية التي أفادهاعليه السلام، وصرّح به أهل الباطن، وليس ببعيد، والدليل عقلاً ونقلاً لا يحيله، بل يثبته ويقوّيه».

أقول: لم يرد التحقيق، وهو ما سبق لك أوّل الباب ويأتي، ولا تختلف عليه الحالات، والنصّ الموهم* ما توهّمه عرفته، وأنّه علىٰ العكس، فمقام المعرفة والتعريف والظهور دون مقام الذات، وكذا هذه الأحاديث التي نقلها لا تدلّ علىٰ ما زعمه ولفّقه من الأباطيل.

ويشير بأهل الباطن أهل التصوّف، وهم أهل الباطل، وإلّا فالباطن الحقّ لا يخالف الظاهر، وهما حقّ متّفقان فيه، فإذا استحال عليه تعالىٰ في عالم الحسّ صفته، فكذا في عالم النفس والعقل، فالنسبة واحدة، فلو عرف الباطن من أهل البيتعليهم السلام وما أرادوا من

---

(١) «التوحيد» ص١٠٩، ح٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص٥٦٦، ح١. (٣) «إقبال الأعمال» ص٦٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «إقبال الأعمال» ص٦٦٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص٨٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٣٩.

(*) وهو حديث: (إن الله يُرىٰ يوم القيامة كالبدر ليلة تمامه).

معناه ما تبع هؤلاء في ذلك وسمّاهم به، وسبقت الأدلّة العقلية ـ من وجوه ـ المحيلة لذلك، وكذا القرآن والروايات، فالله ظاهر في كل شيء بما ظهر له به، بآثار الصنع والإمداد والتدبير، وبأسمائه وصفاته، لا بذاته.

وفرق بين ظهور الذات والذات نفسها، ولم يطلب الله من العباد فوق المعرفة الظاهرة لهم بهم، لاستحالته وكونه تكليفاً بالمحال، وكلّما حاولت إثبات رؤية متعلقة بالذات نفسها ـ بأي وجه فسّرتها ـ توجب الحدوث فيه وقيام صفة الإمكان، وإن جعلتها ترجع لآياته وعظمته ـ وهي غير ذاته ـ رجع لما نقول، وتكون رؤية أثر ودلالة، فتدبّر.

قال: «مثل ما روي عن الصادق عليه السلام أنّه سُئل عن اللّه: هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: (نعم، قد رأوه قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟) قيل: فأُحدّث عنك بهذا؟ قال: (لا، فإنّك إذا حدّثت فأنكره منكر جاهل بمعنىٰ ما تقول، ثم قدّر أنّ هذا تشبيه، كفر. وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالىٰ الله عمّا يصفه المشبّهون والملحدون)[1].

وقال علي عليه السلام: (لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان)[2] ونحوه عن أبي جعفر[3] عليه السلام.

وعن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، هل رأىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه عزّ وجلّ؟ فقال: (نعم، بقلبه رآه، أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾[4]؟ أي لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد)[5]».

أقول: كلامه وما طوينا نقله سابقاً مأخوذ من كلام الملّا الشيرازي في شرح[6] الأصول، ولعلّنا ننقله ـ أو بعضه ـ في موضعه، إن شاء الله تعالىٰ.

والروايات لا تدل على مطلوبه، كيف وهو يقول: [رآه][7] بقلبه قبلُ وبعدُ والآن، ولم نره الآن بالقلب إحاطة؟ ـ وعمّ المؤمنين ـ والبصر لا يراه إلّا بالقلب، فكل شيء يعرفه ويراه رؤية معرفة وتوصيف، لا إحاطة ولا كشف عن الذات حتىٰ عقلاً، فالرواية تدل علىٰ عكس مطلوبه، ولقد ارتطم في مثل هذه، وأوّلها علىٰ الرؤية الذاتية للذات، وجهله

---

(١) «التوحيد» ص١١٧، ح٢٠، باختصار. (٢) «التوحيد» ص٣٠٥، ح١.

(٣) «الكافي» ج١، ص٩٧، ح٥؛ «التوحيد» ص١٠٨، ح٥.

(٤) «النجم» الآية: ١١. (٥) «التوحيد» ص١١٦، ح١٧.

(٦) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٥٦. (٧) في النسختين: «يروه».

ممكن، بل واقع وإن اختلف في وقته والرائي. وهذا مخالف لضروري المذهب وإجماعهم ـ من أنّ الله لا يرىٰ ـ وما تجتمع عليه نصوصهم، وهذا الخلاف تبعاً لأهل التصوّف و[اقتصاراً][1] علىٰ إدراك البديهي لا يضرُّ به. وسيأتيك نقل عبارة بعض ممّا تدلّ علىٰ هذا التفصيل الساقط المخالف للحق.

وقال المجلسي في البحار: «اعلم أن الأمّة اختلفوا في رؤية الله علىٰ أقوال: فذهبت الإمامية والمعتزلة إلىٰ امتناعها مطلقاً. وذهبت المشبّهة والكرامية إلىٰ جواز رؤيته تعالىٰ في الجهة والمكان، لكونه تعالىٰ عندهم جسماً، وذهبت الأشاعرة إلىٰ جواز رؤيته منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان.

قال الأبيّ في كتاب إكمال الإكمال ـ ناقلاً عن بعض علمائهم ـ: إنّ رؤيته تعالىٰ جائزة عقلاً في الدنيا، واختلف في وقوعها، وفي أنّه هل رآه النبيﷺ ليلة الإسراء، فأنكرته عائشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلّمين، وأثبت ذلك ابن عباس وقال: إنّ الله اختصه بالرؤية، وموسىٰ بالكلام، وإبراهيم بالخلّة، وأخذ به جماعة من السلف، والأشعري في جماعة من أصحابه، وابن حنبل، وكان الحسن يقسم لقد رآه، وتوقف فيه جماعة. هذا حال رؤيته في الدنيا.

وأمّا في الآخرة فجائزة عقلاً، وأجمع علىٰ وقوعها أهل السنّة، وأحالها المعتزلةوالمرجئة والخوارج. والفرق بين الدنيا والآخرة أنّ القوىٰ والإدراكات ضعيفة في الدنيا حتىٰ إذا كانوا في الآخرة وخلقهم للبقاء قوي إدراكهم فأطاقوا رؤيته. انتهىٰ كلامه.

وعرفت ـ ممّا مر ـ استحالة ذلك مطلقاً، وهو المعلوم من مذهب أهل البيتعليهم السلام، وعليه إجماع الشيعة باتفاق المخالف والمؤالف، ودلّت عليه الآيات الكريمة والبراهين الجليّة، أشرنا لبعضها، وتمام الكلام في ذلك موكول إلىٰ الكتب الكلامية»[2].

أقول: ما ذكر في كتب الكلام يقصر عمّا في الروايات، كما يظهر لمن تأمّلها، وما فيها من حقّ اشتملت عليه، فكيف يحيل علىٰ كتب أهل الجدال، وأكثره باطل كما أوقفناك علىٰ كثير؟ وكذا نقول: إجماع الإمامية ـ كما ذكر ـ علىٰ نفي حتىٰ العقلية الشهوديّة الذاتيّة، فإنّ الله لم يتجلّ كذلك، بل كان كنزاً مخفيّاً، وهو الآن علىٰ ما كان، ولا عبرة بخلاف أهل

---

(١) في النسختين: «قصوراً».

(٢) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٥٩ - ٦٠، بتصرّف.

التصوّف ومن تبعهم منّا قصوراً واشتباهاً كنظائره، وإلّا بطل الدين وتهافت.

وقال **الصدر الحسيني** في شرح الدعاء الأوّل من الصحيفة الكاملة: «قال جدّنا السيد نظام الدين أحمد، في رسالته لإثبات الواجب: قد ثبت في محلّه أنّه يجوز أن تعلم بعض النفوس المجرّدة الإلٰهية الكاملة ذات الواجب تعالىٰ بالعلم الحضوري، الذي هو عبارة عن مشاهدة ذاته، من غير تكيّف ولا مسامتة ولا محاذاة.

وإذا جاز ذلك فما المانع من قول مَن يجوّز رؤيته تعالىٰ في الآخرة؟! فإنّ الرؤية في الحقيقة عبارة عن مشاهدة حضوريّة، ولا يشترط فيها وقوعها بالجارحة المخصوصة، بل بعض القائلين بجوازها صرّح بأنّ رؤيته تعالىٰ لا يجب أن تكون بتوسّط تلك الجارحة المخصوصة.

قال في شرح التجريد: لا يلزم من نفي الرؤية بالبصر نفي الرؤية مطلقاً، إذ يمكن أن يُرىٰ لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدّعىٰ، فإنّ المثبتين لرؤيته تعالىٰ يدّعون أنّ الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا ـ وتسمّىٰ رؤية ـ تحصل لنا في تلك النشأة بعينها بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ من غير توسط تلك الجارحة[1]. انتهىٰ.

ويؤيد ما ذكرناه **ما قال المعلّم الثاني** ـ بزعمهم ـ في فصوصه: من أنّ كل إدراك يحصل بلا واسطة استدلال، فهو المختص باسم المشاهدة، وكلّ ما لا يحتاج في إدراكه إلىٰ الاستدلال فهو ليس بغائب بل هو شاهد، فإدراك الشاهد هو المشاهدة، والمشاهدة إمّا بمباشرة وملاقاة، وإمّا من غير مباشرة وملاقاة، وهذا هو الرؤية، والحقّ الأول تعالىٰ لا تخفىٰ عليه ذاته، وليس ذلك باستدلال، فجاز علىٰ ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فإذا تجلّىٰ لغيره، مغنياً عن الاستدلال، وكان بلا مباشرة ولا مماسة، كان مرئياً لذلك الغير[2].

فإنّه صريح فيما ذكرناه.

فإن قلت: إذا كانت المشاهدة الحضورية هي الرؤية، فلا مانع منها في هذه النشأة أيضاً، فلِمَ اختصّ جواز الرؤية بالنشأة الآخرة، كما هو مذهب أكثر القائلين بجوازها؟

قلت: لعلّ هؤلاء لا يمنعون الجواز، بل الوقوع، ولعل السر في ذلك ما صرّح به بعض

---

(١) انظر: «شرح تجريد العقائد» للقوشجي، مخطوط، ص ٣٧١.

(٢) «فصوص الحكم» للفارابي، ص ٩٣، الفصّ: ٦١، بتصرّف.

الأعاظم من أنّ النفس، سيما الكاملة المشرقة، إذا شاهدت المبدأ الأول والتذّت بلذّات مشاهدته قلّ إقبالها علىٰ الجسم وعالم التجسيم وكلّما ازداد إقبالها عليه نقص توجّهها إلىٰ هذا العالم، فينقص توجهها إلىٰ ما تدبرّه من الجسم، بل تعرض عنه بالكليّة، فيتفتّت أجزاء بدنها وتفسد وينحل تركيبه، ويبطل نظام أعضائه واتصالها، فلم تبق حياة بدنية لإعراضها عن البدن بالكلّية، فإنّ نظام أجزاء البدن واتصالها من آثار المجرّد المدبّر علىٰ ما هو المشهور.

وبهذا يظهر تفسير الآية الكريمة، الحاكية عن سؤال موسىٰ عليه السلام، فإنّه حيث سأل الرؤية ـ وهي المشاهدة الحضوريّة ـ أُجيب: بـ ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾[1] أي لن تشاهدني، وأنت في هذه النشأة التعلّقيّة، ويؤيد هذا ما في التوراة: **(لا يراني ابن آدم وهو حي)** أي في حال حياته البدنيّة.

فإن قيل: فلا يمكن الرؤية مع بقاء الحياة في النشأة الآخرة أيضاً.

قلت: لعلّ البدن الذي في النشأة الآخرة غير قابل للتفرق والتفتّت، أو لعلّ النفس ـ لكمال قوّتها التي التبستها في تلك النشأة ـ إذا شاهدت المبدأ الأول فيها، فأقبلت عليه إقبالاً كلّياً، لا تعرض عن البدن بالكلّية، ولا يشغلها شأن عن شأن.

ولا يخفىٰ علىٰ الخبير أنّ ما ذكرناه ليس توجيهاً لكلام القائلين بجواز رؤيته تعالىٰ ـ وهم الأشاعرة ـ فإنّ جمهورهم صرّحوا بأنّ الله تعالىٰ يُرىٰ في الآخرة بهذه الجارحة المخصوصة.

بل هو تفسير وتأويل للآيات والأخبار الدالة علىٰ جواز رؤيته تعالىٰ، ووقوعها في النشأة الآخرة، فيكون جواباً لاستدلالهم بتلك الآيات والروايات، سيما ما ذكروه من أنّ طلب موسىٰ الرؤية دال علىٰ جوازها، وإلّا لزم أن يكون جاهلاً بصفاته تعالىٰ، فإنّه إنّما طلب المشاهدة الحضوريّة الصرفة الخالية عن شوب الخيالات والأوهام، لا الرؤية بالبصر، ولا حاجة في جوابه إلىٰ تكلفات ارتكبها القائلون بامتناعها فافهم. انتهىٰ كلامه، رفع الله مقامه.

واقتفىٰ أثره بعض المحقّقين[2] من أصحابنا المتأخّرين، فقال: الذي يصحّ عندنا ـ من

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

(٢) وهو الملّا صدرا في «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٥٨.

طلب موسىٰ عليه السلام للرؤية ـ هو أنّه أراد أن يحصل له الانكشاف التام والرؤية العقليّة، لأنّ الرؤية هي الإدراك علىٰ سبيل المشاهدة، وحضور المعلوم وزيادة الكشف، لا أنّه طلب الرؤية بهذه الآلة الجسمانية الكدرة الظلمانيّة، لأنّ منصبه أجلّ من أن يطلب أمراً محالاً، أو أن لا يعلم أنّ القوّة الجسمانيّة الحالّة في عضو من الأعضاء لا تدرك خالق الأرض والسماء.

وأمّا ما ورد في الأدعية المأثورة ووقع في ألسنة الطائفة الإسلامية، في ابتهالاتهم وتضرّعاتهم، من طلب لذّة النظر إلىٰ وجهه الكريم، فذلك لا يدلّ علىٰ جواز رؤيته تعالىٰ بهذا العضو المخصوص، سيّما وقد نصّ بعض النحارير علىٰ أنّ العضو المخصوص، ليس بركن في حقيقة الرؤية، فإذا كان لحقيقة الرؤية أفراد متعددة، بعضها صحيح في حقّه تعالىٰ، وبعضها فاسد، وجب أن يحمل الوارد في الكتاب والشريعة من ألفاظ الرؤية علىٰ الوجه الصحيح في حقّه تعالىٰ لا غير، كما في سائر الألفاظ والصفات المشتركة بين الحقّ والخلق انتهىٰ»[١].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من الخبط والتشطيط.

قوله: «قد ثبت في محله»... إلىٰ آخره، قد سمعت ـ وستسمع ممّن هو أفضل الكلّ في الكلّ ـ أنّ الاكتناه مستحيل، ولو جاز مشاهدة الواجب كذا، من غير اعتبار آخر، لزم الاكتناه، وعرفت معرفة الله به.

ثم وقوله: «بمعرفة ذاته بالعلم الحضوري من غير مسامتة ومحاذاة» مستحيل، لما فيه من التلازم، إلّا أن يقول بأنّ علم النفس به حينئذٍ [كعلمه][٢] تعالىٰ بخلقه، وهي عالمة بذاته، فتزيد الشفاعة، ويكون الممكن حينئذٍ علّة للواجب، وإلّا فلابدّ من المحاذاة والمقابلة، إمّا الحسيّة، أو العقليّة.

قوله: «وإذا جاز ذلك، فما المانع من قول مَن يجوّز»... إلىٰ آخره.

أمّا الأول: فعرفت بطلانه فبطل فرعه، فإنّا نقول: قولك: إنّها عبارة عن المشاهدة الحضوريّة، ما أردت؟ هل هي بوجه وبالنظر في مظاهر الأسماء والصفات التي في غيره، سواءً كان غيباً أو شهادة، أو لا مع ذلك؟

---

(١) «رياض السالكين» ج ١، ص ٢٥١ - ٢٥٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «كفعله».

والأول: رؤية الذات في المظاهر، وهو معنىٰ التصديق به ومعرفته، وهذا حاصل في الدنيا.

والثاني: يوجب اكتناهه وكون العالِم به هكذا أقهر منه ومحيطاً به، وله جهة عقليّة.

أما قول شارح التجريد فقد عرفت أنّ مؤدّاه و[مآله][1] إلىٰ نفي الرؤية الحسيّة بهذا البصر، وإثبات العقليّة، وهو يوجب ما عرفت، فالرؤية لابدّ أن تكون بتوسّط جارحة، إمّا الحسيّة فالحسيّة، أو النفسية فبجهتها مثلاً، إلّا أن يكون أقهر نوراً فيكون بالحضور، أو التوهّم والحضور، وجميع ذلك محال علىٰ الله تعالىٰ.

قوله: ـ في عبارة المعلّم، وليس هو بالمعلم ـ: «فإذا تجلّىٰ لغيره»... إلىٰ آخره، كيف يكون كما قال؟ واستدل به الفاضل، مع أنّه قال: «فإذا تجلّىٰ»، إذ التجلّي يقتضي الظهور والإظهار، وليس هو نفس الذات، بل هو مقام تقييد، وأقلّه أن يكون حجابه ذاته خاصّة، كما كان للمعلول الأول، لا حجاب له خارج أيضاً، إذ لا أقرب منه، فهو يشاهده بالتجلّي، وأين الذات؟ وهذا لا ينفكّ عنه معلول، فلا مشاهدة للذات بحقيقتها حتىٰ تصحّ الرؤية، وليس التجلّي حقيقة ذاته، وإلّا فلا تجلّي.

قوله: «وبهذا يظهر تفسير الآية»... إلىٰ آخره، ليس هكذا معنىٰ الآية، وستسمعه، وإن سؤاله لقومه بالنصّ والقرآن، وما نقله من التوراة فستسمع تأويله، أمّا مطلق المشاهدة فعرفت عدم اختصاصها بمقام، وستسمعه من رواية أبي بصير، كما في التوحيد[2]، وكلام علي عليه السلام وغيره: (رأته القلوب بحقائق الإيمان)[3]، وهي غيره وثابتة في الدنيا، وتقوىٰ في الآخرة بقطع الشواغل البدنيّة، لا قوة بها تكتنه الذات، ودون ذلك أهوالٌ، كيف وهي حجاب لنفسها وفي مقام حيّز الإمكان؟

قوله: «لعل البدن الذي في النشأة الآخرة غير قابل»... إلىٰ آخره.

أقول: لا يخفىٰ أنّ كلّ جسم قابل للتفكيك لما منه التركيب، كيف وهو في مثل هذا المقام يتلاشىٰ فيه المجرّد، فضلاً عن غيره؟ وأبطل ما ادّعاه ثانياً للنفس [وايجالها][4]، وهذا البلوغ الذي لا يشغلها فيه شأن عن شأن، بحيث إنّ الجانب المتجلىٰ لا يجذبها،

---

(١) في النسختين: «مثاله». (٢) «التوحيد» ص١١٧، ح٢٠.

(٣) «التوحيد» ص١٠٩، ح٦، ص٣٠٥، ح١. (٤) ليست في «ب».

وترجع قاصرة، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وقصر كل ممكن عن هذه الرتبة.

ولا يخفىٰ أن ما أراده هذا الفاضل هو ما أراده محقق الأشاعرة[١] من الرؤية العقليّة لا بهذه الجارحة، وقد أبطلها الإمام عليه السلام، فإن ما أراده فرع إدراك البصر له واكتناهه، وكلّه باطل، وكيف تصل نفس لذلك، ولا فعليّة كفعليّة الواجب تعالىٰ؟

وما نزّل عليه الآية، وجعل السبب لسؤال موسىٰ عليه السلام، فستعرف بطلانه، بل لو كان لما قال: ﴿تُبتُ إِلَيكَ﴾[٢]، فإنّه قد خرّ صَعِقاً، فإنّه حينئذٍ في نهاية القرب والحضور، وكذا محمّد صلى الله عليه وآله ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوسَينِ أَو أَدنَىٰ﴾[٣] وقد قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَد رَأَىٰ مِن آيَاتِ رَبِّهِ الكُبرَىٰ﴾[٤] وآيات الله غير الله.

وحينئذٍ يظهر لك بطلان ما قاله بعض المتأخّرين، كيف ومشاهدته تعالىٰ إنّما تكون بالتجليّات؟ وتنقطع الاعتبارات دونه تعالىٰ؛ لقصور نفس الممكن عن النظر لحقيقة الواجب، من غير ملاحظة اعتبار ومقام إظهار، ثم وما يسأله الأولياء وغيرهم فليس ما هو، عناه، فهو مستحيل، بل إلىٰ ثوابه، وأعلىٰ مراتب الأنس، كما [قال:][٥] ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٦] وما ماثله.

وبالجملة: فبطلان ما توهّمه، وحسب به السلامة، غير خفيّ.

والدليل علىٰ نفي الرؤيتين عنه تعالىٰ عقلاً ـ زيادة علىٰ ما سبق ـ وجوه.

الوجه الأول: أنّ كلّ مرئي في جهة، والواجب ليس في جهة، فالواجب ليس بمرئي، وهو عكس النتيجة اللازمة للقياس.

وإنّما كان كلّ مرئي في جهة، لأنّه إمّا مقابل، أو في حكم المقابل ـ كصورة المرآة ـ إمّا مقابلة حسيّة في الرؤية بهذا البصر، أو عقليّة في الرؤية العقليّة.

ولو قيل: هي علم به حضوري، لكونه حينئذٍ محدوداً قائماً بالنفس، ولو كان مقابلاً،

---

(١) انظر: «محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين» ص١٤١؛ «تلخيص المحصّل» ص٣١٦ – ٣٢٢.

(٢) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

(٣) «النجم» الآية: ٨ – ٩.

(٤) «النجم» الآية: ١٨.

(٥) في النسختين: «قالوا».

(٦) «الفجر» الآية: ٢٢.

فهو إمّا جسم أو جسماني، أو من قبيل معلومات النفس، وجميع ذلك محال عليه تعالىٰ.

وليس الدليل الدالّ علىٰ أنّ كلّ مرئيّ في جهة استقرائياً من جزئيات هذا العالم، كما اعترض به **الغزالي** علىٰ هذا الدليل، حيث قال: بـ «أنّ أحد الأصلين من هذا القياس مسلّم، وهو أنّ كونه في جهة يوجب المحال، ولكن الأصل الآخرة وهو ادّعاء هذا اللازم علىٰ اعتقاد الرؤية، ممنوع.

فنقول: لِمَ قلتم: إنّه إن كان مرئيّاً فهو في جهة من الرائي، أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر؟

والأول ممنوع، والثاني لابدّ من بيانه، ومنتهاهم أنّهم لم يروا إلىٰ الآن شيئاً إلّا وكان في جهة من الرائي مخصوصة، فيقال: وما لم يُرَ فلا يحكم باستحالته، ولو جاز هذا الاستدلال لجاز للمجسّم أن يقول: إنّ البارئ جسم، لأنّه فاعل، فإنّا لم نرَ إلىٰ الآن فاعلاً إلّا جسماً.

وحاصله يرجع إلىٰ الحكم بأنّ ما شوهد وعلم ينبغي أن يوافقه ما لم يشاهد ولم يعلم»[1].

أقول: ولا يخفىٰ بطلانه، وليس هذا طريق الحكماء.

نعم طريق الأشاعرة قياس الغائب علىٰ الشاهد، بل كون كلّ مرئي فهو مقابل ـ ولو عقليّة، فضلاً عن الحسيّة ـ ضروري وجداني، والتنبيه عليه: أن القوة الباصرة إنّما تدرك ما له وضع ومناسبة لها، لكونها جسمانيّة ماديّة الوضع، ففعل القوة وانفعالها بمشاركة المادة فيما يناسبه، فلهذا لا يكون إلّا مقابلاً وبآلة مخصوصة، فكلّ مسموع ـ إمّا مبصر، أو مدرك بأيّ حاسّة كانت ـ مقابل وفي جهة، وتجويز أن يرىٰ بغير مقابلة ـ ولا جهة ـ تناقض، وفرض مستحيل ذاتي.

نعم من قال: إنّه جسم وفي مكان ـ كالكراميّة والمشبّهة[2] ـ لزمهم وقوع الرؤية الحسيّة عليه مطلقاً.

الوجه الثاني: أنّ الرؤية الحسيّة وغيرها إنما تقع فيما له وضع، وله مناسبة، أو من جنسها، ولمّا تنزّه الواجب عن ذلك تنزّه عن لوازمها.

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٨، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «تلخيص المحصل» ص٣١٦؛ «الرسالة السعدية» ص٣٨.

الوجه الثالث: أنّ كل شيئين متباينين ما لم يكن بينهما برزخ ارتباطي كالذاتي، فلا تأثير بينهما وتأثّر، فبين العلّة والمعلول الإيجاد والافتقار، هذا الربط، والنفس في البدن: الواسطة النفس الحيوانيّة، فإذن لابدّ من توسّطٍ لطيفٍ بين الرائي والمرئي، لا أنّه عدم توسّط حجاب، وحينئذٍ يقع التشبيه، تعالىٰ الله.

الوجه الرابع: لو أمكنت الرؤية لوقعت دنياً لحصول الشرائط، وستسمع بعدها في النصوص الآتية، والقول[1] بعدم الحصول مع حصول الشرائط سفسطة، كالقول بأنّ محمدﷺ رأىٰ، مع إخبار الله عنه بالعدم ـ كما ستسمع ـ بل يلزم أن يراه غيره أيضاً.

الوجه الخامس: رؤية النفس للشيء ـ أي إدراكها له بجهة شعاعها النوري ـ إمّا بجهة، أو تعلّمه بوجه، أو بذاته من كل جهة، وكلاهما محالان في ذاته تعالىٰ.

أمّا الثاني[2] فلاستلزامه الاكتناه والإحاطة المحالان عليه، وإن كان متوهّماً ومدركاً لأبصار الوهم.

والثاني: إن كان هذا الوجه هو الدليل الدالّ عليه بالنظر إلىٰ النفس، أو غيرها من المخلوقات، فلا رؤية للذات، بل ليس إلّا العلم بها والتصديق، وهذا حاصل لكلّ مؤمن مطلقاً وإن اختلفوا فيه، وإن كان هذا الوجه في الذات، لا باعتبار أمر آخر ـ فمع لزوم المفاسد السابقة ـ [فهو] محال في ذاته تعالىٰ، فامتنعت الرؤية العقلية، وكذا الحسيّة أيضاً.

الوجه السادس: كلّ ممكن ـ سواء كان جسماً أو نفساً أو عقلاً ـ ففي مقام تقييدي لا يتعدّاه؛ لامتناع انقلابه من الإمكان اللازم لذاته وحقيقته، وكذا كلّ واحد وصفاته ـ مطلقاً ـ متناهٍ مقيّد، والواجب مبرّأ عن القيد ـ حتىٰ قيد الإطلاق ـ وغير متناهي الكمال، فلا يصحّ البلوغ إلىٰ رؤية ذاته بما هو مقيّد متناهٍ، وإلّا تناهىٰ وتقيّد.

الوجه السابع: كلّ وجود فبذاته لا شيء، وبه تعالىٰ شيء، وهي جهة الإفاضة، فلا يصح إدراك ذاته، إذ ما من الشيء قاصر عن إدراك الشيء، وإلّا لم يكن منه.

وبالجملة: فاستحالة الرؤيتين ذاتاً بجهاتها ـ بجملتها خاصة ـ ضروري، وإلّا انقلبت الرؤوس أرجلاً، وخرج الوجوب الذاتي عنه، وكذا الممكن. كيف وليس هو من جنس

---

(١) انظر: «الرسالة السعدية» ص ٤١.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ الصحيح: «الأول».

المعقول ولا المحسوس، ولا جنس له ولا فصل، وغير مشاهد محسوس؟

الأدلة النقلية علىٰ نفي الرؤيتين

وأمّا نقلاً فكثير:

أولاً: كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَىٰ الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبحَانَكَ تُبتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ المُؤْمِنِينَ﴾[1].

ودلالتها علىٰ نفي مطلق الرؤية ـ حيث لم تقيّد بالحسيّة أو العقليّة ـ من وجوه:

الوجه الأول: أنّ موسىٰ عليه السلام، مع ما هو عليه من القرب ـ فإنّه من أُولي العزم ـ لم يسند الرؤية لنفسه خاصة، بل شرّك، وإنّما ذكر نفسه معهم أقطع لحجّتهم ومعذرتهم، فإنّهم لمّا قالوا له: إن كان هذا وحي الله فأرناه، حتىٰ يحصل لنا القطع والأخذ مشافهة، فقال لهم: إنّه لا يُرىٰ، ولا يباشر خلقه إلّا بواسطة ـ وحيث لا واسطة فلا مشاهدة للذات، فكذّبوه.

ثم انتخب منهم سبعين ألفاً ثم سبعة الآف، ثم سبعمائة، ثم سبعين، ثم أقامهم في سفح الجبل. وانتخابهم وإقامته لهم لا ينكر عند الكلّ، وهو من أقوىٰ الدلائل علىٰ أنّ السؤال ليس له.

ثم لمّا مرّت زمر الملائكة لم يثبتوا وعجزوا عن إدراكها ـ وهي بعض آياته ومخلوقاته ـ وأخذتهم الصاعقة، فدلّ علىٰ استحالتها في شأن الواجب بطريق أولىٰ.

ويدلّك صريحاً علىٰ أنّ السؤال لهم قوله تعالىٰ: ﴿يَسأَلُكَ أَهلُ الكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيهِم كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَد سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهرَةً فَأَخَذَتهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ الآية[2].

وقال حكاية عن موسىٰ: ﴿أَتُهلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾[3]، فأسندها لقومه، فسؤاله لهم إياها لا ينافيه [علمه][4] بالاستحالة؛ لما عرفت، ولا يلزم أن يسأل لهم كونه جسماً أو غير ذلك، لعدم طلبهم، مع أن الشكّ في جواز الرؤية لا يوجب الشكّ في كونه جسماً في مكان، لجواز الرؤية العقليّة.

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

(٢) «النساء» الآية: ١٥٣.

(٣) «الأعراف» الآية: ١٥٥.

(٤) في النسختين: «علمهم».

فبطل ما تشبّث به الأشعري[١] هنا من جوازها بكون السؤال له، وهي غير مستحيلة، وإلّا لما سألها النبي عليه السلام، لتعالي قدر النبوة عن جهل مثل هذه. مع أنّا لو قلنا بأنّ السؤال له لا يدل علىٰ ذلك، فإنّه يجوز أن يكون لتحصيل الدليل النقلي، لتطابق النقل والعقل، ولزيادة التقوىٰ، وللنظر إلىٰ عظمته وآثار صنعه وغير ذلك.

وأمّا قوله: ﴿تُبتُ إلَيكَ﴾[٢] فلا يدلّ، بعد صراحةِ ما سمعت، فإنّها عن نفس السؤال بما لا يليق، وإن كان للغير ومكرَهاً منهم، ولكن أذن له بالسؤال، لإظهار الحجّة عليهم.

الوجه الثاني: جوابه بـ﴿لَن تَرَانِي﴾[٣] وهي للتأبيد لغةً كما هو مختار الرضي وابن هشام وغيرهما من المحققين، فإذا كانت للتأبيد لا يصحّ وقوع الرؤية بوقت ما. ولا ينافي التأبيد ورودها لغيره في: ﴿وَلا يَتَمَنَّونَهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيدِيهِم﴾[٤] لطلبهم له في الآخرة من مالك، قال تعالىٰ: ﴿وَنَادَوا يَا مَالِكُ لِيَقضِ عَلَينَا رَبُّكَ﴾[٥] مع أنّ بينها هنا وفي المبحوث عنها من الفرق ما لا يخفىٰ.

الوجه الثالث: استعظامه تعالىٰ طلب الرؤية، وترتيبه الذم والوعيد عليه، ولذا أخذتهم الصاعقة، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لا يَرجُونَ لِقَاءَنَا لَولاَ أُنزِلَ عَلَينَا المَلاَئِكَةُ أَو نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ استَكبَرُوا فِي أَنفُسِهِم وَعَتَو عُتُوّاً كَبِيراً﴾[٦].

الوجه الرابع: أنّ مِن تأمّل الواقعة، وما جرىٰ بعد السؤال، وعدم ذكر الرؤية بوجه في الجواب وكذا بعد الصعق لم يخبروا بها ولو كان عند كمال القرب تحصل الرؤية القلبيّة، وطلب موسىٰ عليه السلام ذلك، لحصلت له ـ حينئذٍ ـ وأُخبر بها بعد: بأنه إنما يرىٰ في الآخرة، ولكان يراه حال المناجاة والكلام، ولا قائل به، فإنّه لا يُشكّ ـ حينئذٍ ـ في أنّ الرؤية مستحيلة دنياً وآخرة بالوجهين.

الوجه الخامس: أنّه تعالىٰ علّق الرؤية علىٰ استقرار الجبل، ولكن لا في المستقبل ـ ولا بحسب الإمكان مطلقاً، وإلّا لوقعت، أو وقوع الكذب في كلامه تعالىٰ ـ بل حال التجلّي

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» ج١، ص٣٥٨.
(٢) «الأعراف» الآية: ١٤٣.
(٣) «الأعراف» الآية: ١٤٣.
(٤) «الجمعة» الآية: ٧.
(٥) «الزخرف» الآية: ٧٧.
(٦) «الفرقان» الآية: ٢١.

وظهور آيات الغيب الموجبة لجذب عالم الشهادة، واستقراره حينئذٍ مستحيل ذاتي، لأنّه جمع بين نقيضين، والمعلّق على المستحيل الذاتي ـ وهو السكون حال الحركة، والبقاء حال إنزال الملائكة ـ مستحيل، فرؤيته تعالىٰ مستحيلة ذاتاً، لتعليقها عليه، فلا يقال: يمكن وقوعها مثلاً دنياً، أو أنّها تقع آخرة، وإلّا لم تكن مستحيلة ذاتية، إذ ما يدخل في الوجود ـ بوجه ـ ليس بمستحيل ذاتي، بل عرضي بوجه، فلم يكن سكون المتحرك حال حركته محالاً ذاتيّاً، هذا خلف.

وهذا التقرير ممّا خلت منه الكتب، ومثل هذا التعليق يجري في المحاورات، كما تقول لمن يجادلك في أمر: إنّ كان كلامك هذا حقّاً فشريك الباري موجود، تريد أنّ حقيقة كلامه محال كشريك الباري، ولم يعلّق على إمكان سكونه مطلقاً، أو بحسب جسميّته، كما زعمته أهل الرؤية[1]، واستدلّوا به عليها، حيث إنّه حينئذٍ ممكن، والمعلّق على الممكن ممكن، لا معنىٰ له حينئذٍ، بل هذا يوجب وقوع الرؤية، ولم تقع إجماعاً، و[لـ]منافاته لظاهر الآية وروايات [العصمة][2] من الفريقين.

ويدلّك أيضاً على أنّ التعليق ليس على سكونه من حيث هو جسم: أنّ حرف الشرط وهو «إنْ» يجعل الماضي مضارعاً، وليس المعلّق عليه ـ مطلقاً ـ الاستقرار من غير تقييد له بحال، وإلّا لحصلت لحصوله بعد التجلّي، لكنها لم تحصل بإجماع الملأين، وكذا التعقيب بالفاء في الآية.

تنبيه: قال البيضاوي في تفسيره: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيكَ﴾ : «أرني نفسك، بأنْ تمكّنني من رؤيتك، أو تتجلىٰ لي فأنظر إليك وأراك، وهو دليل على أنّ رؤيته تعالىٰ جائزة في الجملة، لأن طلب المستحيل من الأنبياء عليهم السلام محال، وخصوصاً ما يقتضي الجهل بالله، ولذلك ردّه بقوله تعالىٰ: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[3]، دون: لن أُرىٰ، أو: لن أُريك، أو: لن تنظر إليّ، تنبيهاً على أنّه قاصر عن رؤيته، لتوقّفها على معدّ في الرائي، لم يوجد فيه بعد، وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهرَةً﴾[4] خطأ، إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب أن يجهّلهم ويزيل شبهتهم، كما فعل بهم حين قالوا: ﴿اجْعَل لَنَا إِلَهاً﴾[5] ولا يتّبع

---

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج ١٤، ص١٨٨ ومابعدها.

(٢) في «ب»: «القصة».

(٣) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

(٤) «النساء» الآية: ١٥٣.

(٥) «الأعراف» الآية: ١٣٨.

سبيلهم، كما قال لأخيه: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

والاستدلال بالجواب علىٰ استحالتها أشد خطأ، إذ لا يدلّ الإخبار عن عدم رؤيته إيّاه علىٰ أن لا يراه أبداً، وأن لا يراه غيره أصلاً، فضلاً عن أن يدل علىٰ استحالتها، ودعوىٰ الضرورة فيه مكابرة، أو جهالة بحقيقة الرؤية.

﴿قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[2] استدراك يريد أن يبيّن به أنّه لا يطيقه، وفي تعليق الرؤية بالاستقرار أيضاً دليل علىٰ الجواز، ضرورة أنّ المعلّق علىٰ الممكن ممكن. والجبل قيل: هو جبل زبيْر.

﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾[3] ظهر له عظمته وتصدّىٰ له اقتداره وأمره، وقيل: أعطىٰ له حياة ورؤية حتىٰ رآه»[4] انتهىٰ. ولا يخفىٰ ردّ ما تمسكَ به ممّا سبق.

وأيضاً نقول: هل موسىٰ عليه السلام يعلم إمكان رؤيته تعالىٰ دنياً أو آخرة، أو لا يعلم؟ فإنْ علم بإمكانها حين سؤالها فهي لم تقع، وإنْ لم يعلم لزم تجهيل النبي عليه السلام.

ثم وموسىٰ عليه السلام يَعْلَمُ بجهله وقصوره عن الرؤية، أو لا يعلم؟ والثاني: يلزم جهل النبي عليه السلام، كما قاله، والأول: يقتضي أن يسأل المستحيل، فما ذكره عليه، لا لَه.

وأيضاً كيف يقول: موسىٰ عليه السلام حال المناجاة ـ بعد [الرسالة][5] ـ في قصور، وقد مات ـ حينئذٍ ـ ولو بالموت الإرادي، ورأىٰ آيات الآخرة، فقصوره ـ حينئذٍ ـ دليل علىٰ أنه لا يصل لأنْ يرىٰ الله تعالىٰ، إلّا في آياته التي هي غيره، ومعلوم قصور الممكن عن هذه الدرجة قصوراً ذاتيّاً، وما بالذات لا يزول، وأين التراب من ربّ الأرباب؟

ثم وموسىٰ عليه السلام قد جهّلهم فلم يقبلوا، وعرفت وجه سؤاله، ثم ردّه بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾[6] دون: لن أُرىٰ، ليس دليلاً علىٰ أنّه لا يراه هو خاصة، وأنّ رؤيته ممكنة، كيف ومحمّد صلى الله عليه وآله أفضل الكل، وهو أخبر بعدمها فيما جاء به من عنده؟! ـ وموسىٰ عليه السلام وقومه ظهرت [لهم] أعلام الآخرة حينئذٍ، فلم يره ولم يخبر، مع أنكم تقولون: إنّ المؤمنين يرونه في الآخرة ـ فضلاً عن موسىٰ عليه السلام كليم الله، بل لمطابقة سؤاله بـ ﴿أَرِنِي﴾، أو المراد النفي الاستقبالي مطلقاً.

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٤٢. (٢) و(٣) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

(٤) «تفسير البيضاوي» ج١، ص٣٥٨ – ٣٥٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في النسختين: «الرسلة». (٦) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

ثانياً: وكقوله تعالىٰ: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[1] والمراد بالأبصار: إمّا الأبصار الحسية ـ جمع «بصر» أو «بصيرة» ـ أو نقول: المراد: جمع الأبصار الحسيّة والعقليّة، فتكون دلالةً علىٰ نفي الرؤيتين، أو نريد بها أبصار القلوب، أي أوهامها ـ كما روي[2] بعدة طرق منّا ـ وهي ترد علىٰ ما نقلناه عن بعض علمائنا ـ هنا ـ من الرؤية القلبيّة، كما هو ظاهر عبارة القوشجي[3] وغيره، ويكون دلالتها علىٰ استحالة الرؤية الحسية حينئذٍ بطريق أولىٰ.

و﴿الأبصار﴾ جمع مُحلّىٰ فيعمّ، وكذا نفي الإدراك، غير مقيّد بوقت أو مقام أو شرط، فيعمّ دنياً وآخرة، وكذا نفي إدراك الأبصار له ذكره تعالىٰ في مقام التمدّح وإظهار كماله وتنزيهه لخلقه، فإذا كان كذلك لا تصحّ رؤيته، لا عقلاً ولا حسّاً، لا دنياً ولا آخرة، وإلّا لما صحّ ذلك.

واعلم أنّ مفاد قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ عموم السلب، إذ نقيضها: بعض الأبصار تدركه، وهي موجبة جزئية، فنقيضها السلب الكلّي.

وليس المراد سلب العموم وإلّا لكانت السالبة ـ هنا ـ جزئية، وحينئذٍ يكون نقيضها ـ هنا ـ الموجبة الكلّية، وهو قولنا: كل الأبصار تدركه، وهذا باطل إجماعاً، فبطل حينئذٍ ما قال شارح التجريد الجديد[4].

ثالثاً: وكقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَو مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[5] حصر كلامه للبشر في هذه الثلاثة الطرق، حتىٰ كلامه لسائر الأمة علىٰ لسان الرسول، والحجاب أعمّ من أن يكون واحداً أو أكثر، وأقلّه حجاب الإنسان بنفسه خاصة دون الخارج، بالنسبة إلىٰ من لا أقرب منه، ومعلوم أنّه لا شيء من الثلاثة بمقتضٍ للوصول [إلىٰ الذات][6]، أو تجلّيها بحقيقتها بالشيء ممكن؛ لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، فإذا لم يكن ـ حينئذٍ ـ حال القرب رؤية، فغيره من الحالات

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٠٣. (٢) «التوحيد» ص١١٣، ح١١، ١٢.

(٣) «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٣٦٣ ومابعدها.

(٤) «شرح تجريد الاعتقاد» مخطوط، ص٣٧٠. (٥) «الشورىٰ» الآية: ٥١.

(٦) من «ب».

بطريق أولىٰ.

أمّا قول القوشجي: «إنّ التكليم وحياً قد يكون حالة الرؤية، فإنّ الوحي كلام يسمع بسرعة»[1] فباطل وردّ للحصر، إذ التكلّم وحياً من وراء حجاب، ولكن لمّا لم يكن خارجاً عن الموحىٰ إليه لم يدخل مع الحجاب وأُفرد، ولكنه في مقام أنزل. فإنْ أراد رؤية الذات بحقيقتها فمحال. وإن أراد بالنظر والدلالة فهو متحقق للكلّ في الدنيا، وكيف لا يعرف ولا يرىٰ، والدلالة عليه عامة ظاهرة لكلّ فرد، في نفسه وغيره؟ وإلّا فكيف يعبد ربّاً لا يُرىٰ؟ فكلّ عابد له راءٍ له، فافهم.

رابعاً: وكقوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[2] ومعلوم أنّ الرؤية ـ بأحد معنييها ـ مقتضية لإثبات التشبيه؛ لتحققها في الممكن.

خامساً: وكقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖ﴾[3] فكيف القول بأنّ البصر يراه، أو البصيرة تحيط به؟

نصوص الأئمة عليهم السلام النافية للرؤية

وأمّا نصوص أئمّتنا عليهم السلام وكلماتهم النافية للرؤية البصرية والإحاطة القلبيّة فكثيرة، ستسمعها إن شاء الله تعالىٰ في هذا الباب وبعده، وستسمع ما اشتملت عليه من البراهين، بل برهان التمانع، ممّا لم تجده في كتب المتكلّمين والحكماء، في الاستدلال علىٰ هذه المسألة.

وفي الدعاء الأول لزين العابدين عليه السلام: (**الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين**)[4]، والأوهام هنا عقول، فإذا عجزت عن نعته فعن إدراك حقيقته ـ التي هي الرؤية القلبيّة ـ بطريق أولىٰ، بل ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾[5]، وهو وراء كلّ غاية بلا تحديد.

---

(١) «شرح تجريد الاعتقاد» مخطوط، ص٣٧١. (٢) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٣) «الأنعام» الآية: ٩١.

(٤) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٣٣، دعاؤه في التحميد لله والثناء عليه.

(٥) «النجم» الآية: ٤٢.

ومن خطب علي عليه السلام: (وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاهت في أدنىٰ أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور، فتبارك الذي لا يبلغهُ بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفِطن)[1].

ومن كلماته، وفي بعض الخطب أيضاً: (لم تُحطْ به الأوهام، بل تَجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكَمَها)[2].

ومنها: (الحمد لله الذي بَطَنَ خفيّات الأمور، ودلّت عليه أعلام الظهور)[3].

وفي حديث علي عليه السلام لذعلب، كما في التوحيد[4] وغيره[5]: (متجلٍّ لا باستهلال رؤية).

وفي باب الردّ علىٰ الثنوية من التوحيد[6] وغيره[7] أيضاً: فَلِمَ لا تدركه حاسّة البصر؟، قال: (للفرق بينه وبين خلقه، الذين تدركهم حاسة الأبصار منهم ومن غيرهم، ثم هو أجلُّ مِنْ أن يدركه بَصرٌ أو يحيط به وَهْم أو يضبطه عقلٌ) الحديث.

وقال الصادق عليه السلام: (إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه)[8]... إلىٰ آخره، والتقريب ظاهر، وقال تعالىٰ: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾[9].

وفي التوحيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: (مرّ النبي صلى الله عليه وآله علىٰ رجل وهو رافع يديه إلىٰ السماء وهو يدعو، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: اقِصر من يديك فإنّك لن تناله)[10].

بيان: نهاه عن الزيادة فيه؛ لما علِم من حاله، ولا ينافي ذلك رفع اليد في الصلاة وغيرها، فإنّه ليس لأجل أنّه في السماء، أو في جهة، بل لكونها محل نزول الرزق وغير ذلك، ولو كان لذلك، لما نهىٰ الشارع عنه، فافهم.

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٣٥، باب جوامع التوحيد، ح١؛ «التوحيد» ص٤٢، ح٣؛ صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «التوحيد» ص٣٠٨، ح٢.

(٥) «الكافي» ج١، ص١٣٨ باب جوامع التوحيد، ح٤.

(٦) «التوحيد» ص٢٥٢، ح٣.

(٧) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٢، ح٢٨؛ «بحار الأنوار» ج٣، ص٣٧، ح١٢.

(٨) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص٨٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٣٩، عن الرسول صلى الله عليه وآله.

(٩) «طه» الآية: ١١٠.

(١٠) «التوحيد» ص١٠٧، ح١.

تلخيص وإتمام

قد روي عن عليّ عليه السلام، في حديث ذعلب[١]، وغيره[٢] من أبنائه عليهم السلام: (لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان).

وفي التوحيد، عن محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: هل رأىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه عزّ وجل؟ فقال: (نعم بقلبه رآه، أما سمعت الله عزّ وجلّ، يقول: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾[٣] أي لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد)[٤].

وفيه بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت: أخبرني عن الله عزّ وجلّ، هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: (نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة) فقلت: متىٰ؟ قال: (حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[٥]) ثم سكت ساعة، ثمّ قال: (وإنّ المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألستَ تراه في وقتك هذا؟) قال أبو بصير: فقلت له: جعلت فداك فأُحدّث الناس بهذا عنك؟ فقال: (لا، فإنك إذا حَدّثتَ به، فأنكره منكرٌ جاهل بمعنىٰ ما تقوله، ثم قدّر أنّ ذلك تشبيه، كفر. وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالىٰ الله عمّا يصفه المشبّهون والملحدون)[٦].

أقول: بيان صريح في إرادة الرؤية كما نقول، لا كما يقولون بأيِّ معنىً أُخذت، ولا ينافيه ذكر القلب، فلا معرفة إلّا به، ولا ينافيه توهّم الجاهل من خلاف ذلك، ومضمونه كثير، وهذه عامة.

وفي دعاء الحسين عليه السلام في عرفة: (عميت عين لا تراك عليها رقيباً)[٧].

وفي مناجاة زين العابدين عليه السلام: (وما أحلىٰ المسير إليك بالأوهام في مسالك الغيوب)[٨].

وما ماثل ذلك من فوائدهم وكلماتهم ـ كقول عليّ عليه السلام: (ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله

---

(١) «التوحيد» ٣٠٥، ح ١؛ ص ٣٠٨، ح ٢ وفيه: (بمشاهدة الأبصار).

(٢) «التوحيد» ص ١٠٨، ح ٥.

(٣) «النجم» الآية: ١١.

(٤) «التوحيد» ص ١١٦، ح ١٧.

(٥) «الأعراف» الآية: ١٧٢.

(٦) «التوحيد» ص ١١٧، ح ٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

(٨) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٣٢٤، مناجاة العارفين؛ «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ١٥١.

قبله)[1] ـ كثير، فإنّه ليس المراد به الرؤية القلبيّة الإحاطيّة للذات من حيث حقيقتها، فإنّ الله لا تدركه أبصار القلوب ولا تكتنهه، وقد عرفت استحالته، وستعرف، ولكن قد عرفت أنّ الله أعمّ الأشياء دلالة وأظهرها، وأنّه لا يعرف بمشاهدة بصر ولا بصيرة، ولا بحدّ، بل بالآيات والأدلة الدالّة عليه في أنفسنا، من آثار الصنع وتوارد آثاره، كما سمعت في الباب الأول[2] مع الزنادقة وغيرهم، وكذا الآيات الدالّة عليه في الآفاق ممّا لا يخلو منه السماوات والأرض.

انظر لقول علي عليه السلام : (رأته القلوب بحقائق الإيمان) ولم يقل: بذاته بحقيقتها، أو باكتناهه، وكذا قول الصادق عليه السلام لأبي بصير، ولذا قال له: (ألست تراه؟)... إلىٰ آخره.

فهذه هي الرؤية القلبية له، أي في الآثار الدالّة عليه، والناس في هذه علىٰ درجات شدّةً وضعفاً.

لا يقال: إذن يمكن أن تثبت هذه الرؤية للبصر، لأنه يرىٰ الخلق.

قلنا: ليس للبصر الظاهر الحسّي ـ وكذا السمع واللمس وسائر الحواس ـ إلّا دلالة القلب وإرشاده علىٰ نفسه ـ أو غيره ـ لينظر ويعتبر، فليس لحاسةٍ إدراكٌ ونظرٌ مستقل بدون القلب، وليست هذه الرؤية بموجبة للاكتناه، ولا لشيء ممّا سمعت، فسبحان من تعرّف في كلّ شيء وبكل شيء، فهو الظاهر فوق كلّ شيء، فلا أظهر منه، فهو الباطن بما ظهر. وستسمع زيادة في خلال الأحاديث.

نقل وإبطال

في بعض أدلة الأشاعرة النقلية

قد تشبّثت الأشاعرة[3] ببعض روايات آحاد لا تصلح للدلالة، وبعض الآي التي هي عنه بمراحل.

أولاً: كقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4].

---

(١) «علم اليقين» ج ١، ص ٤٩. (٢) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٩٢؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص ٣٦٧ ومابعدها.

(٤) «القيامة» الآية: ٢٢ – ٢٣.

بيان ذلك: أنّ النظر في اللغة[١] جاء بمعنىٰ الانتظار، ويستعمل بغير صلة، مع أنّ الآية في سوق النعم، فلا يناسبه الانتظار؛ فإنّه يوجب المشقة.

وجاء بمعنىٰ التفكّر، ويستعمل بـ«في»، وجاء بمعنىٰ الرأفة، ويستعمل باللام، وجاء بمعنىٰ الرؤية، ويستعمل بـ«إلىٰ» والنظر في الآية موصول بـ«إلىٰ» فوجب حمله علىٰ الرؤية.

والجواب عنها بوجوه:

الوجه الأول: أنّه لا خلاف في أنّه إذا قام الدليل العقلي، ومحكم الآي والسنّة، علىٰ حكم، وخالفه بعض الآي المتشابه علىٰ بعض الوجوه، أنّه يُردُّ إلىٰ المحكم، وهنا كذلك، فنقول: التقدير: إلىٰ ثواب ربّها أو نعمة ربّها. ومثله كثير، كما في: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٢] وغيرها.

وفي التوحيد مسنداً، قال الرضا عليه السلام في قول الله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: (يعني مشرقة، تنتظر ثواب ربّها)[٣].

ويحتمل أيضاً ـ حينئذٍ ـ أن يجعل من الانتظار لا مشقة فيه، لأنّه يجوز كونه عند الحساب، وليس فيه مشقة، بل هم في نعمة وانتظار السرور، سرور آخر، كحال من ينتظر خِلعة الملك، فكيف مَن لا خُلف لوعده؟ فلا غمّ.

والقول بأنّها لا تحتاج إلىٰ صلة ممنوعٌ، وأنّ التي تُعدّىٰ بـ«إلىٰ» للنظر كذلك، بل شائع استعمالها بـ«إلىٰ» مع عدم إفادتها الرؤية، تقول: نظرتُ إلىٰ الهلال فلم أره، قال الشاعر[٤]:

وجوه يومَ بدرٍ ناظراتٍ ... إلىٰ الرحمٰنِ تأتي بالفلاحِ

مع عدم حصول الرؤية، وقال آخر[٥]:

وإذا نظرتُ إليكَ مِن مَلِكٍ ... والبحرُ دونكَ زِدْتَني نعما

---

(١) انظر: «لسان العرب» ج١٤، ص١٩٢، «نظر». (٢) «يوسف» الآية: ٨٢.

(٣) «التوحيد» ص١١٦، ح١٩.

(٤) ذكره في «شرح المقاصد» ج٤، ص١٩٢، ونسبه العلّامة في «شرح الياقوت» ص٨٥ إلىٰ حسان بن ثابت، وفي «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٣٦٨؛ «أن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذّاب».

(٥) ذكره في «الكشّاف» ج٤، ص٦٦٢؛ «الدرّ المصون» ج٦، ص٤٣١٦، ونسبه الطبرسي في «مجمع البيان» ج١٠، ص٥٠٥ إلىٰ جميل بن معمر، ونسبه العلّامة في «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص٨٥، إلىٰ الربعي.

ومعلومٌ أنَّ الرؤية لا تقع والبحر دونهما.

ودعوىٰ[1] أنّ المقرونة بـ«إلىٰ» حقيقة في الرؤية، محضُ عناد، ولو سُلِّم فغير مُـخِلٍّ هنا، فكم حقيقة تُركت لمّا عُورِضت، وحينئذٍ يظهر لك جوابٌ آخر في الآية، من غير حاجة إلىٰ تقدير مضاف.

الوجه الثاني: مانقل عن المرتضىٰ[2]: أنّ «إلىٰ» فيها ليست حرفاً، بل اسماً، واحد الآلاء: واحد النعم. واحتجّ بقول أعشىٰ بكر بن وائل:

أَبيضُ لا يَرهَبُ الهُزَالَ وَلا ... يَقطَعُ رحماً ولا يَخونُ إلى

أي نعمة، والمعنىٰ حينئذٍ: ناظرة نعمة ربها، بلا حذف وتقدير.

الوجه الثالث: أن الرّب ورد ـ لغة[3] ـ بمعنىٰ الصاحب والمالك مطلقاً والمولىٰ، فيجوز إرادة غير الواجب هنا، بل بمعنىٰ الولي أو الصاحب، ويكون الكافر محجوباً عن نظر دون نظر.

والمراد بالولي ـ حينئذٍ ـ: الرسول ﷺ أو خلفاؤه، فافهم.

وفي باب الردّ علىٰ الثنوية من التوحيد، في جواب علي عليه السلام لمن سأله عن تناقض آي في القرآن كثيرة، إلىٰ أن قال في الجواب: (فأمّا قوله تعالىٰ ﴿وُجُوهٌ يومَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4] فإنّ ذلك في موضع ينتهي فيه أولياء الله عزّ وجل، بعد ما يُفرغ من الحساب إلىٰ نهر يُسمّىٰ الحَيَوان، فيغتسلون فيه ويشربون منه، فتنضر وجوههم إشراقاً، فيذهب عنهم كلُّ قذىً ووعثٍ، ثم يؤمرون بدخول الجنة، فمن هذا المقام ينظرون إلىٰ ربّهم كيف يثيبهم، ومنه يدخلون الجنّة، فذلك قوله عزّ وجلّ من تسليم الملائكة عليهم: ﴿سَلَامٌ عَلَيكُمْ طِبتُمْ فَادخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[5] فعند ذلك أيقنوا بدخول الجنة والنظر إلىٰ ما وعدهم ربّهم، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[6] وإنّما يعني بالنظر إليه: النظر إلىٰ ثوابه تبارك وتعالىٰ.

---

(١) انظر: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص٨٥.

(٢) انظر: «أمالي السيد المرتضىٰ» ج١، ص٢٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «لسان العرب» ج٥، ص٩٥، «رب».

(٤) «القيامة» الآية: ٢٢ - ٢٣.

(٥) «الزمر» الآية: ٧٣.

(٦) «القيامة» الآية: ٢٣.

وأمّا قوله: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾ فهو كما قال: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ يعني لا تحيط به الأوهام ﴿وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾ يعني: يحيط بها ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[1]، وذلك مدح امتدح به ربّنا نفسه تبارك وتعالىٰ وتقدّس علواً كبيراً.

وقد سأل موسىٰ عليه السلام وجرىٰ علىٰ لسانه من حمد الله عزّ وجلّ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيكَ﴾ فكانت مسألته تلك أمراً عظيماً، وسأل أمراً جسيماً فعوقب، فقال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿لَن تَرَانِي﴾ في الدنيا حتىٰ تموت فتراني في الآخرة ﴿وَلَكِنِ﴾ إن أردت أن تراني في الدنيا ﴿انظُر إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ استَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوفَ تَرَانِي﴾ فأبدىٰ الله سبحانه بعض آياته، وتجلّىٰ ربّنا للجبل، فتقطّع الجبل فصار رميماً ﴿وَخَرَّ موسىٰ صَعِقاً﴾، يعني ميتاً، فكان عقوبته الموت، ثم أحياه الله تعالىٰ وبعثه وتاب عليه ﴿قَالَ سُبحَانَكَ تُبتُ إِلَيكَ وَأَنَا أَوَّلُ المُؤمِنِينَ﴾[2] يعني: أول مؤمن آمن بك منهم أنه لن يراك) الحديث[3].

ثانياً: وكقوله تعالىٰ: ﴿كَلَّا إِنَّهُم عَن رَّبِّهِم يَومَئِذٍ لَّمَحجُوبُونَ﴾[4] وإن كان هذا حال الكفار، فغيرهم غير محجوب عنه، فهو يرىٰ الله.

قلنا: يجوز أن يكون حجبهم عن ثواب ربّهم، فلا دلالة، إذ هذه رؤية الله في القيامة، بل وصفها بأنّها ناظرة قرينة ظاهرة، علىٰ أنّ المراد حجبها عن الثواب، مع جواز إرادة ـ من الرب ـ أحد معانيه السابقة.

ثالثاً: ثم نقلوا عنه صلى الله عليه وآله أحاديث آحاداً لا تورث ظنّاً، معارضة لما قد سمعت من أنّ الفريقين اتفقوا علىٰ كثرة الكذّابة عليه حياةً ومماتاً، وقابلة للتأويل، فما قالوه فيها وخصّصوها بالرؤية، إنْ مِنْ [ظاهر][5] الأخبار فهي محتملة، وإن كان مِن فهمهم ولما مال إليه هواهم فليس بحجّة، مع أنّ كثيراً من الآيات والروايات مؤوّلة اتّفاقاً ـ كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾[6] ﴿اللهُ يَستَهزِئُ بِهِم﴾[7] ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُم﴾[8] ومثل

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٠٣.
(٢) «الأعراف» الآية: ١٤٣.
(٣) «التوحيد» ص ٢٦٢، ح ٥، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) «المطففين» الآية: ١٥.
(٥) في النسختين: «ظن».
(٦) «آل عمران» الآية: ٥٤.
(٧) «البقرة» الآية: ١٥.
(٨) «النساء» الآية: ١٤٢.

﴿الرَّحمٰنُ عَلَىٰ العَرشِ استَوَىٰ﴾[١] ـ عند جماعة منهم، وكقوله تعالىٰ: ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾[٢] وغيرها كذلك.

وفي رواياتهم أيضاً: عن أبي هريرة عن رسول ﷺ: (أنّ من العبيد يوم القيامة من يدعو الله حتىٰ يضحك الله، فإذا ضحك منه قال: ادخل الجنة)[٣].

وعن ابن مسعود: (إنّ بعض أهل النار إذا خرج منها ووصل إلىٰ باب الجنّة فيقول: أي ربّ أدخلنيها، فيقول: يابن آدم ما يرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها، فيقول: ياربّ أتستهزئ بي وأنت ربّ العالمين)[٤]، وأمثال ذلك كثيرة كحديث التفنطس، وسؤال الثاني هل رضي عن الله أم لا؟ وقد أوّلتم المكر والضحك والاستهزاء بالجزاء والرضا والخذلان لمّا عارضه ما هو أقوىٰ، فكيف هنا تمنعونه مع قيام السبب؟

ولهذا قال بعض متأخّريهم: «إن صحّ الإجماع فهو العمدة، وإلّا فالظواهر لا تفيد إلّا ظناً، لا يجوز التعويل عليه في المسائل العلمية، مع أنّها معارضة بمثلها، وإن كانت قابلة للتأويل.

والأحاديث الواردة في هذا الباب يأتي فيها ذلك، مع أنّها كلّها آحاد ـ علىٰ تقدير صحّتها ـ والدليل العقلي متعذّر ومتعسّر.

وقال السيد في شرح المواقف: الأَوْلىٰ: ما قيل: إن التعويل في هذه المسألة علىٰ الدليل العقلي متعذّر، فلنذهب إلىٰ ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي* من التمسّك بالظواهر النقلية[٥]. انتهىٰ.

فلا مطمع إذن في تحصيل اليقين في هذه المسألة، بل ولا الظن، لما عرفت من تعارض الأدلّة النقلية»[٦] انتهىٰ.

---

(١) «طه» الآية: ٥. (٢) «الفتح» الآية: ١٠.

(٣) «صحيح البخاري» ج١، ص٢٧٩، ح٧٧٣، نقله بالمعنىٰ.

(٤) «صحيح البخاري» ج٥، ص٢٤٠٢، ح٦٢٠٢؛ «صحيح مسلم» ج١، ص١٥٠، ح١٨٧ باختلاف يسير.

(*) الماتريدي هو أبو منصور السمرقندي، من أئمة علماء الكلام، ساند الأشعري منتقداً المعتزلة، له كتاب: «التوحيد» و«مآخذ الشريعة» و«شرح الفقه الأكبر»، توفي في سمرقند. انظر: «معجم الفلاسفة» ص٥٦٩؛ «موسوعة أعلام الفلسفة» ج٢٠، ص٤١٣. (٥) «شرح المواقف» ج٨، ص١٢٩.

(٦) انظر: «رياض السالكين» ج١، ص٢٥١.

الدليل العقلي للأشاعرة مع ردّه

ومع هذا فاستمع إلىٰ جدالهم بالباطل، وماحاكه وهمهم الشيطاني، وسمّوه حجّة عقليّة، وسوّدوا به الصحف، قالوا: «[الله موجود، وكلّ موجود يصح رؤيتهُ، فالله تصحّ رؤيته. والصغرىٰ ضرورية، وأمّا الكبرىٰ][1] فإنّا نرىٰ الأعراض، كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وذلك ظاهر، ونرىٰ الجواهر أيضاً، لرؤيتنا الطول والعرض في الجسم، ولهذا نميّز الطويل من العريض، والطويل من الأطول، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم، لتركّبه من الجوهر الفرد، فالطول مثلاً إن قام بجزء واحد منها فهو يكون أكبر حجماً من آخر فيقبل القسمة، هذا خلف، وإن قام بأكثر من جزء واحد قام العرض الواحد بمحلّين، وهو محال، فرؤية الطول هي رؤية الجوهر الذي تركّب منه الجسم، فثبت اشتراك الرؤية بين الجوهر والعرض.

وهذه الصحة لها علّة مختصة بحال وجودهما، وذلك لتحقّقها عند الوجود وانتفائها عند العدم، فمع عدم الجسم أو العرض تستحيل الرؤية ضرورة، فلابدّ [من][2] وجود أمر مصحّح حال الوجود غير متحقّق حال العدم، وإلّا كان تخصيصها بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، وهذه العلّة لابدّ من اشتراكها بين الجوهر والعرض، لكون معلولها مشتركاً بينهما، وإلّا لزم تعليل الأمر الواحد ـ وهو صحّة كون الشيء مرئياً ـ بالعلل المختلفة، والأُمور المختصّة إمّا بالجواهر وإمّا بالأعراض، وهو غير جائز.

وهذه العلّة المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث، إذ لا مشترك بينهما سواهما، إذ الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة، يتوهم كونها علّة سواهما، والحدوث لا يصلح لها، لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلة، إذ التأثير صفة إثبات، فلا يتّصف به العدم، ولا ما هو مركّب منه.

فإذن العلة المشتركة هي الوجود ليس إلّا، وهو مشترك بينهما وبين الواجب، فعلّة صحة الرؤية متحقّقة في شأن الواجب تعالىٰ، فيجوز أن ترىٰ ذاته».

أقول: هذا نقل دليلهم علىٰ ما في شرح التجريد الجديد[3].

---

(١) العبارة غير موجودة في المصدر. (٢) في النسختين: «لـ».

(٣) «شرح تجريد العقائد» للقوشجي، مخطوط، ص ٣٦٥، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

والاعتراض عليه من وجوه:

الوجه الأول: منع رؤية الجوهر، وإنّما يرىٰ بواسطة العرض، أما الجوهر الخالي من العرض، فلا [يمكن][1] رؤيته، كالنار والهواء والخالي من العرض، بل بعض الأعراض الموجودة غير [مرئية][2] كالعلم، والقدرة والظنّ، والروائح والطعوم، بل المسموعات والمذوقات والمشمومات، فلا استلزام [للموجود][3] به ـ للرؤية بها ـ ذكرٌ علىٰ رؤية الجوهر، فمع ابتنائه علىٰ ثبوت الجوهر الفرد ـ مع اتّفاق الحكماء، وتوارد الدليل العقلي علىٰ استحالته ـ مبني علىٰ استحالة قيام العرض الواحدِ بمحلّين، وهو ممنوع، بل يجوز [أن][4] يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع، مع أنّه يلزم أن يكون حقيقة الطول هو الجوهر، وليس كذلك.

الوجه الثاني[5]: منع كون الصحّة ثبوتية، بل عدمية، فلا يفتقر إلىٰ علّة [بل يكفيه][6] الحدوث، الذي هو اعتباري عندهم.

الوجه الثالث[7]: إنّ اشتراك شيئين في حكم لا يوجب اشتراكهما في العلّة، إذ الحارّ بالشمس والحارّ بالنار مشتركان في الحرارة مع اختلاف علّتيهما.

الوجه الرابع[8]: منع الانحصار في الوجود والحدوث، فلِمَ لا تكون العلة الإمكان، [فهو مشترك أيضاً] وهو وإن كان اعتباريّاً، إلّا إنّ الصحّة أيضاً اعتبارية، ويصحّ تعليل بعض الاعتبارات ببعض، أو نقول: هو الحدوث بنفس هذا التقدير.

أو نقول: العلّة الوجود والحدوث [شرط][9]، أو الإمكان كذلك، أو غير ذلك، ولا يضرّ ذلك كون الإمكان اعتبارياً، كما قالوا.

كذا ما قيل: إن [علّة][10] الصحّة يجب أن تكون متحقّقة حال الوجود ومختصة به،

---

(١) في النسختين: «يكون».
(٢) في النسختين: «مرتبة».
(٣) في «أ»: «للوجود».
(٤) في النسختين: «و».
(٥) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص١٨٩.
(٦) في النسختين: «في كيفية».
(٧) انظر: «إرشاد الطالبين» ص٢٤٦.
(٨) انظر: «مناهج اليقين» ص٢١٥ – ٢١٧؛ «كشف المراد» ص٢٩٩؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٩٠؛ «إرشاد الطالبين» ص٢٤٦.
(٩) في النسختين: «شروط».
(١٠) في النسختين: «علم».

والإمكان ليس كذلك، فالمعدوم متّصف به، فيلزم أن تصحّ رؤيته.

وهو باطل بالضرورة؛ إذ لا تحقق لإمكانه، أو يصحّ في الجملة.

الوجه **الخامس**: سلّمنا[1] لكم ذلك، [لكن] لا يلزم كون الواجب كذلك، إذ ليس له ماهية وراء الوجود، بخلاف الممكن فوجوده زائد، وإن قيل بالعينية الخارجية، كما هو مذهب الأشعري في أحد أقواله[2]، بل نقول: المعلولية كافية في الاختصاص.

الوجه **السادس**: لِمَ لا نقول: حقيقة الواجب بنفسها مانعة عن صحّة الرؤية، أو قصور الممكن بذاته وصفته عن صحة إمكان رؤيته؟

الوجه **السابع**: أنّه يلزم صحة رؤية كلّ موجود، وبطلانه ظاهر ضرورة ممّا سبق، والأشعري[3] يلتزمه ويقول: إنما لم تتعلق الرؤية بمثل الروائح، بناءً علىٰ جري عادةِ الله تعالىٰ بأن لا يخلق فينا رؤيتها لا بناءً علىٰ امتناعِ ذلك، لكن نقول: جرت العادة بالارتباط السببي، فلمّا انتفىٰ سبب الرؤية وشرطها لم تُرَ وإن كانت موجودة.

ويلزمه كون المرئيّ من كل موجود هو مفهوم الوجود فقط، وأنّا لا ننظر اختلاف المختلفات، بل نعلمه بالضرورة، وهذه مكابرة.

بل الوجود علّة للصحة، هذا قصارىٰ ما قالوا لنا، من أنّه يلزمهم أن يثبتوا لله تعالىٰ ما لم يقولوا به، وما يجيبون به يرد عليهم فيقال مثلاً: الباري موجود، وكلّ موجود يصحّ أن يكون ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك، إلىٰ آخر الدليل، إلىٰ غير هذه الوجوه.

وبالجملة: فلا أرىٰ سبباً لتجويز الرؤية بكلّ ما فسّرت، إلّا جعله موهوماً متصوّراً أو جسماً في جهة، وفيما حصل كفاية لطالب الحقّ، غير المعاند.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن يعقوب بن إسحاق قال: كتبت إلىٰ أبي محمد عليه السلام أسأله: كيف يعبد العبد ربّه وهو لا يراه؟ فوقّع عليه السلام : يا أبا يوسف، جلّ سيّدي

---

(١) أي سلّمنا أن الوجود علّة لصحة رؤية الجوهر والعرض.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٩١؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، حجري، ص ٣٦٧.

ومولاي والمُنعِمُ عليَّ وعلىٰ آبائي أن يُرىٰ ﴾.

أقول: سأله عن مطلق الرؤية فأجابه عليه السلام بأنّ الله منزّهٌ عن الرؤية، وضمّن ذكره إنعامه وآثار وجوده أن رؤيته بهذه لا بالبصر، ولا بالإحاطة بل بالآثار الدالّة عليه.

أمّا كلام الشارح محمد صالح[1] ففيه ما لا يخفىٰ، كما يظهر للمتأمل المراجع، وكذا قول محمد صادق حيث خصّ هذا بالرؤية بالبصر، وكذا مَن سمعت، ولا يخفىٰ سقوطه.

وإجمال الإمام عليه السلام وعمومه وقت الحاجة صريح الشمول للقلبية، بل هي أولىٰ بالنفي، وهي محل الاشتباه والتشبيه، لا الحسّ البصري، ولو كان كما يقول ما خفي علىٰ الإمام عليه السلام أن يجيبه بأنّه يُرىٰ قلباً لا بصراً، بل يجيب بعلّة تفيد العموم، وأنّه تنزيه منزّه عنه جلّ وعلا، فيشمل الحسّي والعقلي.

قوله: ﴿ قال: وسألته: هل رأىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ فوقّع عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالىٰ أرىٰ رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ ﴾.

أقول: فهذه هي الرؤية القلبية، ولم تقع علىٰ الذات بحقيقتها، بل أراه من نور عظمته، كما قال تعالىٰ: ﴿لَقَد رَأَىٰ مِن آيَاتِ رَبِّهِ الكُبرَىٰ﴾[2] وآيات الله غيره، فإذا كان محمد صلى الله عليه وآله ـ وهو في هذا القرب ـ لم يره ولم يحط به علماً، فغيره بطريق أولىٰ، وهذه رؤية دلالة لا إحاطة، وإضافة العظمة له تدلّ علىٰ المغايرة.

قال محمد صادق: «(من نور عظمته) هو الرؤية القلبية، ونور العظمة هو الذات المقدّسة السارية في الكلّ، وهو الواحدية بشرط كون ما سوىٰ الوجود من حيث إنّه خارج عن الوجود، أو الذات الأقدس، والكلّ فيها إجمالاً قبل إيجاد الكلّ، وهذا هو الأحدية.

و(أرى) الله (من نور عظمته) أي من كنه ذاته لرسوله صلى الله عليه وآله في مرتبة قاب قوسين أو أدنىٰ.

وفي الأول* خرج صلى الله عليه وآله من التقييد إلىٰ الإطلاق، بحيث يرىٰ وجوده في كلّ شيء بإذنه تعالىٰ.

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص٢١٢.
(٢) «النجم» الآية: ١٨.
(*) أي في الواحدية.

وفي الثاني* يرىٰ وجوده كلّ شيء فيه إجمالاً، بلا تعدّد ولا تكثّر وبلا حلول واتّحاد. والوصول للمرتبتين مختلف شدّةً وضعفاً، ومحمد ﷺ أشدّ الواصلين، فكان فيه نحو الوصول، و(من) في قوله: (من نور عظمته) إشارة إلىٰ هذا النحو» انتهىٰ.

أقول: ومفاسدهُ كثيرة، وردّ الأحاديث لها كما يظهر للفطن فيما سبق ويأتي، ولنشر لبعض ما فيه:

جعله نور العظمة عبارة عن الذات، وهو خلاف النقل والعقل واللغة أيضاً، فالمضاف غير المضاف إليه، وجعله رتبة الأحديّة والواحديّة عبارة عن الذات باعتبارين، وأنّها ظاهرة بذاته في الخلق وأنّه موجود فيها إجمالاً، وأنّ الوحدة عين الكثرة وبالعكس من جهة واحدة، وهو كلام من لا يعقل، إلىٰ غير ذلك، فافهم ولا يغرّك فتردىٰ.

❏ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن صفوان بن يحيىٰ قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أُدخله علىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام، فاستأذنته في ذلك فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام، حتىٰ بلغ سؤاله إلىٰ التوحيد، فقال أبو قرّة: إنّا روينا أنّ الله تعالىٰ قسم الرؤية والكلام بين نبيّين، فقسم الكلام لموسىٰ عليه السلام ولمحمد ﷺ الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: فمَن المبلّغ عن الله إلىٰ الثقلين من الجنّ والإنس: ﴿لَا تُـدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[1] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾[2] و﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[3]؟ أليس محمداً ﷺ؟ قال: بلىٰ، قال: كيف يجيء رجل إلىٰ الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله وأنّه يدعوهم إلىٰ الله بأمر الله، فيقول: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾ و﴿لَيسَ كَـمِثلِهِ شَـيءٌ﴾ ثمّ يقول أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو علىٰ صورة البشر؟! أما تستحون؟! ما قدرت

(*) أي في الأحدية.

(١) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٢) «طه» الآية: ١١٠.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ١١.

الزنادقة أن ترميه بهذا: أن يكون يأتي من عند الله بشيء، ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر؟! ﴾.

أقول: أبو قرّة هو صاحب شبرمة، كما صرّح به الطبرسي في الاحتجاج[١]، وقال بعض الأصحاب: «اسمه عليّ أبو بن قرّة أبو الحسن المحدّث، رزقه الله الاستبصار ومعرفة هذا الأمر أخيراً»[٢] انتهىٰ.

وإنّما وصفه بالمحدّث لئلّا يتوهّم أنّه أبو قرّة النصراني، اسمه: يوحنّا، صاحب الجاثليق. وقد سأل أبو قرّة هذا أيضاً صفوان أن يدخله علىٰ الرضاعليه السلام، فأدخله فسأله عن النبوة، كما هو مذكور في كتاب العيون[٣].

ولا يخفىٰ أنّه مشهور عند العامة أنّهصلى الله عليه وآله رأىٰ ربّه، وسمعت بعضها، فأبطل ذلك له بالقرآن الذي يقرّ بهِ، وهو أنّه كيف يصح أنّهصلى الله عليه وآله رآه وقد قال الله تعالىٰ ـ وبلّغه خلقه ـ: ﴿لَّا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[٤]؟! وعرفت وجه دلالتها علىٰ نفي الرؤية البصرية؛ أو المراد بها الإحاطة القلبية ـ التي يعنون بها الرؤية القلبية ـ فكذلك، بل كلّ مرئي حسّاً مخاطب به عقلاً، وإذا بطلت هذه بطلت تلك، وقال تعالىٰ: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[٥] ولو رُئي أو أُحيط به كان له مثل، وكذا الآية الثالثة[٦].

فهذه ثلاث آيات صراح في نفي الرؤية البصرية والإحاطة القلبية الحضورية، فكيف يأتي بهذا الكلام ويقول: أنا رأيته؟ وما أتىٰ به يكذّب قوله. وإذا روي عنه ما يخالف ما أتىٰ به اطّرح، كما مرّ في الجزء الثاني[٧]. و(ما) في: (ما قدرتْ) نافية.

ومعلوم أنّ الزنادقة، بل سائر أهل الملل لا يرمون أنبياءهم بمثل هذه: يقولون بأنّ ما أتىٰ به من عند الله، ثم ينقلون عنه خلافه ومناقضه.

ويحتمل عود ضمير (ترميه) لمحمّدصلى الله عليه وآله مع شدّة نصبهم له، فالعامّة رموه وقذفوه

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٣.

(٢) حكاه المازندراني في شرحه: ج ٣، ص ٢١٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٢٣٠، ح ١.

(٤) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٥) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٦) أي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾ ـ «طه» الآية: ١١٠.

(٧) انظر: «هدي العقول» ج ٢ باب اختلاف الحديث.

بأشدّ ممّا قذفته اليهود ورمته به، وهو أظهر.

قوله: ﴿قال أبو قرّة: فإنّه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾[١] فقال أبوالحسن عليه السلام: إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ علىٰ ما رأىٰ. حيث قال ﴿مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾[٢] يقول: ما كذب فؤاد محمد صلى الله عليه وآله ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأىٰ فقال: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَىٰ﴾[٣] فآيات الله غير الله، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[٤] فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة﴾.

أقول: فسّر أبو قرّة الآية برأيه، بحسب ما يروونه من أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رأىٰ ربّه ليلة المعراج، وردّه الإمام عليه السلام بما لا ينكره، وهو أن الله قد بيّن ما رأىٰ محمد صلى الله عليه وآله في كتابه، فلا معنىٰ حينئذٍ لتخطّف القرآن بالأهواء المضلّة. وقال: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ﴾[٥]... إلىٰ آخره، والآية غيره، والمرئي ليس هو الله، فبطل الاستدلال بها.

ثمّ استدل عليه ببعض الآي، تأكيداً في إبطال ما فسّر به الآية، بأنّ القرآن بيّن مرجع الضمير ويردّ ما فسّرت به الآية، وقال تعالىٰ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ﴾ إلىٰ ﴿مِنْ آيَاتِنَا﴾[٦] فبيّن أنّ المرئي بعض آياته، فأين افتراؤهم علىٰ الله ورسوله؟ أو في بعض الأقوال: المرئيّ جبرائيل عليه السلام في صورته الأصلية؟

قوله: ﴿فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات؟! فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنّه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء﴾.

---

(١) «النجم» الآية: ١٣.
(٢) «النجم» الآية: ١١.
(٣) «النجم» الآية: ١٨.
(٤) «طه» الآية: ١١٠.
(٥) «النجم» الآية: ١٨.
(٦) «الإسراء» الآية: ١.

أقول: بيانه ظاهرٌ.

قال محمد صادق بعد الحديث: «أقول: وفي هذا الكلام من المعصوم عليه السلام إخفاء عن السامع، لعدم سعة علم السامع، فإنّك قد علمت أنّ النفوس مختلفة في الصفاء والكدورة، وأكثرها كَدِرة ظلمانية، والخلاصة في كل شيء قليل».

ثمّ قال: «فهذه الرواية وأمثالها تحتاج إلىٰ قريحة صافية؛ والعوامّ يصدقون إجمالاً ولا يتصرّفون في الكلام، والحقّ في هذه المسألة ما قلناه أول الباب، من أنّه لا يدرك بالحواس ولا يحيطون به علماً من حواس، أمّا ذاتاً فلأنّها مجرّد بحت ولا يدركه إلّا المجرّد البحت، لأنّهم استدلوا علىٰ أنّ المدرِك غير[1] المدرَك في العلم الحضوري ذاتاً والحصولي صورة، فكيف يتحد المجرّد البحت بغير المجرّد البحت؟ لأنّه يلزم أن يكون المجرّد البحت غيره، أو يصير بالعكس.

وبالجملة: لا يمكن أن يدرك ذات الله تعالىٰ بشر في صورة البشر، إلّا أن يخرج المدرِك من جميع التعيّنات الإمكانية، ويصير مجرّداً صرفاً، فحينئذٍ لا تبقىٰ الصورة البشرية، فيمكن أن يدركه تعالىٰ».

أقول: أمّا صعوبة كلامهم عليهم السلام فحقّ، لكنّه نور سهل لمن نظره بنفس صافية مهذّبة، غير ملوثة بقواعد أهل التصوف ومعوجّة بها، وهذه الرواية ليست بالأصعب، بل سهلة التناول والمعنىٰ، ظاهرة في عموم الدلالة علىٰ منع الرؤية مطلقاً، ومن أشكل عليه كلام من بيانهم فليقف ولا يحرّفه برأيه، ويردّه إلىٰ كلام أهل الضلال ومتنكّبي الرشاد، وعرفت بطلان ما قاله أول الباب، وما في كلامه هنا من المفاسد [ـ] ظاهر لا يحصىٰ.

والحسّ له إدراك ـ أيضاً ـ للمُحَسّ، والمجرّد للمحسوس بواسطة، وليس تجرّد الله كتجردّ غيره، وليس هو من نوعه ولا صنفه، وتجرّد غيره إضافي وله مادة من جنسه، وليس هنا موضع البسط.

والعقل المجرّد لا يحيط به ولا يصل البشر لمقام يمكن له إدراكه والإحاطة به، بل كلّما قرب ازداد بعداً. وبالنسبة إلىٰ الذات النسبة واحدة، لم يقرب منها أصلاً مخلوق ولم يبعد

---

(١) كذا في «أ»، وفي «ب»: «عين» بدل «غير»، وسيأتي قول المؤلف في باب النهي عن الصفة: «المدرك لا يكون عين المدرك» مخالفاً في ذلك لرأي محمد صادق هذا.

عنها، بل لا قرب وبُعد ولا نسبة، ولا لانسبة، وإنما ذلك بالنسبة لفعله. وسيأتي في مجلدات الصفات[١] وسبق[٢] لك أيضاً. وآخر كلامه مبني علىٰ وحدة الوجود، وسيصرّح بها، لكنه بعدم الإدراك والمدرَكِ والمُدرِك، وفيما حصل كفاية.

قال: «وأمّا عدم إحاطته تعالىٰ إحاطةً، فلأنّه لا يمكن أن يدرك الذات المحيطة بالكلّ من حيث إحاطة المدرك المتناهي كالحواس؛ لأنّه تعالىٰ لا يتناهىٰ في الكمالات، ولا يُدرك اللامتناهي إلّا اللامتناهي، والحواس متناهية، لهيولانيتها وظلمانيتها، ولا يمكن أن يدرك اللهَ الغيرَ المتناهي في الكمالات، وإن كان ذلك يكون من العقل الإنساني المجرّد ذاتاً ومادية وفعلاً، بشرط تجرّدة عن المادية، ويفنىٰ عنه خواصّ الإمكان، فحينئذٍ يصير غير متناهٍ في القدرة والإدراك، فيمكن أن يدركه تعالىٰ بالعلم الحضوري».

أقول: إبطال الإحاطة ليس بخاص بالحسّ، بل حتىٰ العقل الإنساني في نهاية تجردّه، ولا يفنىٰ عن الخواصّ الإمكانية، لكنّه مفرّع علىٰ أنّه أمور اعتبارية ـ وليس إلّا وجود الله، وهو كل الوجود، وسيصرّح به، وهو باطل علىٰ باطل ـ مع أنّ الذات القدسيّة منزّهة عن النهاية، ولا نهاية كما سبق ويأتي.

قال: «ولا يستبعد فناء الإمكان وخواصّه في الممكن، وإذا ثبتت وحدة الوجود بالبراهين ومنها: برهان التناسب والارتباط: وهو يدل علىٰ اتّحاد كلّ معلول بعلّته، حتىٰ يصل إلىٰ علّة العلل بوجه، فجميع التعيّنات الإمكانية، وكذا الإمكان، يحدث من تشكيك الوجود، والتشكيك مراتبه، ويمكن للوجود أن يتعرىٰ عن مراتبه، لأنّها حادثة بعد ذات الوجود، فهي عارضة علىٰ الوجود، والعارض يمكن أن ينفصل عن المعروض، وكل من التعيّنات عارض الوجود وداخل في ذوات الممكنات، فإذا انتفىٰ بعض الذات من الممكن ـ أعني الإمكان ـ تنتفي كلّها، فيمكن أن تنتفي العبودية. ولا تضطرب، وعِهْ، وتدبّر في الكلام».

أقول: كلّه لا حقّ فيه، وما أجسر لسانه أن يقول بهذا القول، وبرسمه الدال علىٰ اعتقاده، ولكن تبع أهل التصوّف يوجب هذا وزيادة، ولو سمّىٰ ما أشار له بالنكراء ـ كما هو الواقع ـ لكان أنسب، لا البراهين العقلية، وأي دليل يحكم بأنّ الممكن ينسلخ عن الإمكان، أو

---

(١) «هدي العقول» ج ٥ الباب: ١٢ – ١٣.

(٢) في الباب السابع من هذا المجلد.

الأشياء في ذاته كما سبق، أو مراتب الوجود هي وجوده، أو العلّة متحدة بمعلولها، وأين الأثر ومؤثره؟ وإلّا فلا علّة ومعلول، وينعكس الحكم، وهكذا.

وكذا حكمه بالتناسب والارتباط، بل الأدلة العقلية والنقلية متواترة علىٰ بطلان جميع ذلك، إنّها لمن المحالات، وضروريّ حكم الإسلام ـ وما أجمع عليه أهل المذهب، بل المسلمون ـ تبطل جميع ذلك، ولقد أزاد علىٰ المشبّهة بذلك، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، ولوضوحه عند كل ذي عقل سليم نختصر الردّ وللاستعجال.

قال: «ونعود إلىٰ تقرير مواضع من الحديث، قولهﷺ: (لا يُحاط به علماً) أي علماً بالحواس أو بالعقل الذي علمه، وإدراكه حصولي بالصورة، فإدراكه جزئي، لا يدرك غير المتناهي، بخلاف الإنسان، لجامعيته».

ثمّ قال: «فيمكن له الكمالات الغير المتناهية، وجميع الموجودات، ولهذا لا يُسأل عمّا دون العرش إلّا أجاب، والمراد بالعرش هنا ذات الله، فكلّما سئل عمّا دون العرش أجاب، وهذا في عوده عن السير في الله، فيصير العبد حينئذٍ كالربّ في اتّصافه بصفات الكمال جميعاً، وغير الربّ في كونه ممكناً موهوماً، وربّاً محسوساً».

أقول: بل لا يحيط به العقل أيضاً، ولو كان علمه حضوراً بالفعل، فيرجع لمثله، لا لذاته تعالىٰ.

قوله: «والمراد بالعرش هنا»... إلىٰ آخره، |خطأ| [ـ] نعوذ بالله منه، وبيانه عقلاً ونقلاً متّضح ـ وسبق ويأتي أيضاً ـ بل الممكن ممكن ومخلوق، وجوداً وماهيةً، محقّقاً وفي جميع أحواله وأطواره، ولا يكون ربّاً بحال أصلاً، ويلزمه من هذا القولُ بوحدة الموجود، لا الوجود خاصّة.

قال: «فإذا علمت ذلك، فالكاف في قوله تعالىٰ: ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[1] يمكن كونها زائدة، أو غير زائدة، بمعنىٰ المثل، ولم يصرّحﷺ به، بل أجمل لضيق العوام وقصورهم».

أقول: إذا جُعلت غير زائدة أو زائدة لا يراد منها ما ذهب إليه من أقوال أهل التصوف ـ وأنّ العبد الربّ فهو مثله المساوي ـ بل المثل بمعنىٰ الآية، والصورة الحادثة الدالة عليه، وهي أفضل الإمكان والممكنات، فلا منافاة فتدبّر. ولا إجمال في قولهﷺ، وللبحث فيها

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١.

محل آخر.

قال: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾[١] قد علمت أنّ الوجود يعتبر في الأول بلا شرط انضمام مفهوم آخر إليه[٢]، ثم يعتبر مع جميع الصفات والكمالات التي تكون شرطاً في هذه المرتبة، فأصل الوجود علىٰ صرافته، وفي هذين الاعتبارين الوجود في أصل حاله، وهو الوجوب، ثم ينزل علىٰ تلك الحال إلىٰ أن يتجلىٰ في العقول، وهو النزلة الأُولىٰ، والنزول لا يستلزم زوال الأصل عنه أيضاً، فإنّه مع كونه في الوجوب يتجلىٰ في العقول ـ كالشخص الواحد مع كونه في الخارج يتجلىٰ في المرايا، وتجلّيه في المرآة لا يستلزم زوال الشخص المتجلّي عن حاله ـ ثمّ ينزل عن العقول ويتجلّىٰ في عالم المثال، وهذا هو ﴿نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ التي في الآية، ويسمىٰ هذا العالم بسدرة المنتهىٰ، وصرّح به صدر المحقّقين[٣] في بعض تصانيفه.

ومحمدﷺ رآه تعالىٰ أوّلاً في الوجوب، ورآه ثانياً في النزلة الأُولىٰ، وفي إحاطته تعالىٰ بالعقول، ورآه ثالثاً في عالم المثال، الذي هو الآيات الكبرىٰ لله تعالىٰ بالنسبة إلىٰ الهيولانيات؛ لتجردها عن ظلمة الهيولىٰ، كما أنّ الهيولانيات هي الآيات الصغرىٰ لله تعالىٰ، ولقد رآه في النزلتين، بأنّه تعالىٰ غشي ما غشي من المرايا، وسارٍ فيها ومحيط بها، وهذه الرؤية في السير مع الله تعالىٰ» انتهىٰ.

أقول: كلّه خبط لا حقّ فيه ولا صواب، ولنُشر لبعضه هنا، لعدم إحصائه. جعله ضمير ﴿رَآهُ﴾ عائداً لله، واعتباره تلك الحالات في ذات الله، وهو منزّه عن جميعها لفعله وكبريائه وهو غيرها، وإيجابه كونه تعالىٰ مادة الخلق، أو مستجنّاً فيه كالشجرة في النواة، أو لازماً له، فهو يلد، وله مقارنة، وغيرٌ معه، إلىٰ غير ذلك كما سبق.

وجعله النزول ذاتاً في مرتبة العقل ومَن دونه، فلا يكون واجب وجود، والحادث لا يسع القديم، وما للحادث حادث فهو ظهوره له به.

---

(١) «النجم» الآية: ١٣.

(٢) مرّ آنفاً، وهو يشير هنا إلىٰ مرتبة الأحدية: الوجود بلا شرط انضمام مفهوم آخر إليه، وإلىٰ مرتبة الواحدية: الوجود مع اعتبار جميع الصفات والكمالات التي تكون شرطاً في هذه المرتبة.
لمزيد الاطّلاع انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣١٠ - ٣١١؛ «إيقاظ النائمين» ص ٥ ومابعدها.

(٣) انظر: «الواردات القلبية في معرفة الربوبية» ص ٦٠، ٩٠؛ «تفسير القرآن الكريم» ج ٤، ص ٣٧٣، نحوه.

وغلط في جعله سدرة المنتهىٰ [عالم] المثال، وإنّما هي في بيت ـ في أعلىٰ عليّين ـ عليﷺ، ولها رؤوس متدليّة علىٰ الجنان، فهي سابقة علىٰ العقول، كما يقوله، وجميع آيات الله عظيمة وإن كان فيها أعظم. وليس الملّا الشيرازي صدر المحقّقين، بل صدر أهل التصوّف وأهل النكراء، وقد أوقفناك علىٰ كلامه قبل وهنا و[يأتي] بعد، ولكنّه يحنّ إلىٰ شبهه وتشابهت قلوبهم وأفهامهم فاجتمعوا وفيما حصل كفاية، ولو أخذنا في البسط لاحتجنا إلىٰ التطويل.

والملّا الشيرازي بعد أن شرح الحديث ـ وبيّنه علىٰ نفي رؤية الله تعالىٰ الرؤية البصرية ـ قال: «واعلم أنّ في دفع الإشكالين اللذين ذكرهما أبو قرّة وجهاً آخر تحقيقياً، مبناه علىٰ إثبات الرؤية العقلية، وأنّ محمداًﷺ رأىٰ ربّه بعين العقل، لا بعين الحسّ والخيال، وبالبصيرة القلبية لا بالبصر الحسّي بأخذ الشبح والمثال، كما تدلّ عليه عدة من الأحاديث.

وبذلك يندفع كلا الإشكالين، ويتّضح قسمة اللّه الرؤية والكلام بين نبيّيْنِ، الرؤية لمحمّدﷺ والكلام لموسىﷺ، وكذا ما ورد في القرآن من نسبة الرؤية إليهﷺ، إذا كانت بمعنىٰ الشهود العقلي والحضور العلمي.

إلّا إنّهﷺ عدل عنه إلىٰ ما ذكره تنزيلاً علىٰ فهم السائل، وبناءً للكلام علىٰ حسب ما تصوره من معنىٰ الرؤية كأكثر الناس، لأنّ كلّ أحد ليس في وسعه تصوّر ذلك المعنىٰ من الرؤية، لغموضه وصعوبته علىٰ الأذهان، وسيجيء إيضاحه»[1].

أقول: أما الرواية فظاهرة في نفي حتىٰ الرؤية العقلية، لاستدلاله بالآي، وأوهام القلوب أشدّ من أوهام الأبصار، ولأن الرؤية القلبية توجب الإحاطة به، وهو محال.

فتقريره سؤال أبي قرّة وما أورده، وتخصيصه بالرؤية القلبية والعقلية ـ إذا خرج العقل من القوة إلىٰ الفعل* ـ وتخصيصه النافي للرؤية بالحسية والصورة الخيالية ضلال وردّ للكتاب والسنّة والبراهين وضروري المذهب، لكنه منه مفرّع علىٰ وحدة الوجود والتناسب والرابطة.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٤١، صححناه علىٰ المصدر.

(*) إشارة إلىٰ ما قاله الملّا صدرا في شرح الحديث المتقدّم الذي لم ينقله الشارح، انظر: «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٣٨.

تقرير المؤلّف

ثم نرجع للحديث ونقول: قوله* هذا معارضة أخرىٰ، بأنّه يلزم من نفي الرؤية تكذيب الروايات الدالّة علىٰ أنّه رآه، وأنّ الله يُرىٰ، فدفع كلامه بما لا شكّ فيه لأحد، وهو أنّ الروايات متىٰ خالفت القرآن وجب اطّراحها، وهي زخرف وكذب، وكذا ما خالف إجماع المسلمين.

وقد وقّع علىٰ أنّه لا يحاط به علماً، وليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار، والرؤية تؤدي إلىٰ جميع ذلك فلا يصحّ القول بالرؤية، ويجب اطّراح ما دل عليها، لمعارضتها بما هو أقوىٰ، ولا تعدل عن المقطوع به إلىٰ المظنون، وغير خفيّ أنّ هذه الآيات تُبطل أيضاً الرؤية القلبية خطأً.

فإن قيل: لو كان الحديث متىٰ خالف ظاهر القرآن اطّرح -كما هو منطوق هذه الرواية وغيرهما- لزم عدم جواز تخصيص القرآن بالسنّة، والنصّ والإجماع علىٰ خلافه، ويوجب بطلان كثير من أحكام المذهب، وإنما لزم ذلك لأنّه لا تخصيص إلّا مع المخالفة.

قلنا: نعم، الحديث المخصّص مخالف، ولكن ما كلّ مخالف مطّرح، بل ينظر في قوّته وضعفه، ولهذا - هنا - أردفه الإمام عليه السلام بقوله: (وما أجمع عليه المسلمون) وحين المقاومة وإردافه بمقوّيات يعارض ويخصّص، فلا تنافي ولا تعارض.

فإذن ما دلّ علىٰ الرؤية ليس إلّا اطّراحه أو تأويله علىٰ الرؤية بالظاهر، الغيبية والحسّية، وهذه تتفاوت حسب تفاوت المعرفة، فإنّ رؤية الذات في الظاهر مختلفة، وليست رؤية للذات بحقيقتها ولا مختصة بالآخرة ولا بمقام، بل عامة لمقامات الوجود، فتدبّر.

وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي: «قال صفوان: فتحيّر أبو قرّة ولم يحر جواباً، حتىٰ قام وخرج»[1].

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن عبيد قال: كتبت إلىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله

(*) أي قول الإمام عليه السلام: (إذا كانت الروايات) ... إلىٰ آخره.

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٩.

عن الرؤية وما ترويه العامّة والخاصّة، وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب [لي][1] بخطّه: اتّفق الجميع لاتمانع بينهم: أنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، فإذا جاز أن يرىٰ الله بالعين وقعت المعرفةُ ضرورة، ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان، فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً، فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنّها ضدّه، فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنّهم لم يروا الله عزّ ذكره، وإن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول ولا تزول في المعاد. فهذا دليلٌ علىٰ أنّ الله عزّ وجلّ لا يرىٰ بالعين، إذ العين تؤدّي إلىٰ ما وصفناه ﴾.

أقول: غير خفي أنّ العامة تروي أنّ رسولﷺ رأىٰ ربّه، وأنّ المؤمنين يرون ربّهم يوم القيامة[2] وكذا في بعض روايات الخاصة[3] أنّ رسول اللهﷺ رأىٰ ربّه بقلبه، وهذا يوجب الإحاطة به علماً، كالحسيّة أيضاً، وفي بعضها: لا يرىٰ. فطلب أن يشرح له الحقّ ببرهان.

وهذا برهان التمانع، ولم يذكر في كتب المتكلّمين ولا الحكماء.

وتقريره: مبني علىٰ بيان أنّ المعرفة بالشيء منحصرة في قسمين: ضرورية وكسبية، والضرورية إنّما تحصل من جهة المشاهدة حسّاً، أو الإحاطة به عقلاً، والكسبية من جهة الحدّ والآثار الدالّة علىٰ الشيء أو الآيات. ومعرفته بالحدّ ممتنعة، لعدم التركيب فيه، فانحصرت بمشاهدة الدليل عليه، أو الذات والإحاطة بها، وهذه المعرفة ضرورية لا كسبية، والمعرفتان متضادتان.

وبيان تضادّهما: أنّ معرفته بآياته معرفة بوجه ولا تفيد الإحاطة، ومن الأمور الخارجة، وبالإحاطة معرفة بنفس الذات وغير محتاجة إلىٰ اكتساب، وتفيد الاكتناه. ومعلوم التباين بين الإحاطة والمعرفة بوجه خارج، فإنّه يفيد عدم إمكان الإحاطة، ولا تجتمع المعرفة

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) «صحيح مسلم» ج ١، ص ١٤٢، باب (٨٠)؛ ص ١٤٣، باب (٨١).

(٣) «التوحيد» ص ١١٦، ح ١٦، ١٧.

ضرورةً عن مشاهدة والمعرفة عن كسب في محلّ.

إذا عرفت ذلك فنقول: معرفته تعالىٰ عن ضرورة ومشاهدة غير ممكنة أصلاً، وذلك أنّها لو أمكنت في الآخرة مثلاً، فهي لا تخلو إمّا أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان، فإن كانت تلك إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا ـ التي هي عن اكتساب ـ ليست بإيمان، لأنها ضدّ تلك، وقد كانت تلك إيماناً فهذه كفر ـ لأنّه ضدّ الإيمان ـ تحصيلاً للضديّة، فإنّ الضدين لا يشتركان في فصل، وهو خلاف الإجماع والنصّ والعقل.

(وان لم تكن تلك المعرفة) التي في دار الآخرة (إيماناً لم تخلُ هذه المعرفة) الدنيوية الحاصلة بالاكتساب (أن تزول) في الآخرة، لإنها ضدّها، والضدّان لا يجتمعان في حالة واحدة باعتبار واحد، مع أنّها (لا تزول)، أو والحال أنّها لا تزول، أو لانتهائها إلىٰ الرؤية التي هي غير إيمان، فيصدق عليه أنّه غير مؤمن.

فلابدّ من زوال ماكان به مؤمناً، وهي المعرفة الدنيوية، مع أنّها لا تزول عقلاً ونقلاً، بل تقوىٰ وتزداد، لزوال الموانع، وقوة النفس حينئذٍ وأدلّتها.

فلمّا عرفنا أنّ القول برؤيته تعالىٰ في الآخرة يؤدي إلىٰ أحد المحذورين، وهما محالان، لزم أنّ رؤيته تعالىٰ في الآخرة محال.

وكذا لو قيل بأنّه يُرىٰ في الدنيا، فتكون الرؤية حينئذٍ ضرورة، فقبل حصولها كسبية فتردّ، والكلام حينئذٍ كما هنا.

فإن قيل: «كما يلزم ـ علىٰ تقدير أن تكون تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً ـ أن لا يكون في الدنيا مؤمن، كذلك يلزم أن تزول المعرفة الكسبية في الآخرة، لاستحالة اجتماع العلم الضروري والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد، وكما أن اللازم الأول باطل، كذلك اللازم الثاني أيضاً باطل، فلِمَ لم يذكر عليه السلام اللازم الثاني في القسم الأول أيضاً؟»[1].

قلت: [ملحظ][2] الإمام عليه السلام في الإبطال لزوم كونها غير إيمان، علىٰ تقدير كون الأولىٰ إيماناً، وعدم كونه مؤمناً علىٰ تقدير عدم كونها إيماناً، وعبّر عنه في الثاني بالزوال ولم يلاحظ [زوالها][3]، أم لا علىٰ تقدير كون تلك المعرفة عن الرؤية إيماناً، بل لا يضرّ زوالها في إبطال الرؤية؛ لأنّه قد فرض أنّ تلك إيمان، فلم يلزم المحال، بخلاف ما إذا اعتبر عدم الإيمانية.

---

(١) انظر: «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٢٢٧، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «يلحظ».

(٣) في النسختين: «زولانها».

وقال الشارح محمد صالح: «ويخطر بالبال هنا إشكال في غاية الصعوبة، وهو أن هذا الدليل يجري فيما يجوز رؤيته بالاتّفاق من أحوال القيامة، مثل السؤال في القبر والجنة والنار والصراط والميزان، فإنّ معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية، وفي الدنيا كسبية، فيجري فيه هذا الدليل بعينه. اللّهم إلّا أن يقال: معرفة هذه الأمور في الدنيا أيضاً ضرورية، لحصولها بقول الرسول الصادق الأمين، كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام: (لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً)[1]، ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه، لأنّ معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله؛ لاستحالة الدور، فليتأمل»[2].

أقول: قد تأملنا فوجدنا الجواب ضعيفاً، ولهذا أردفه بـ«اللّهم» للتقوية. فإنّا نقول: معرفة هذه ضرورية، ولكن لا كما قال، وإلّا لكانت التي من جهة البرهان كذلك، كيف وإنما أُثبتت نبوّة النبي صلى الله عليه وآله بالبرهان العقلي، إلّا أن يريد بالضروري واجب الوقوع، وليس هو المقصود، وإن كان معلوماً كونه ـ ما يخبر به الإمام عليه السلام ـ واجب الثبوت والوقوع.

ثمّ وتنزيله قول علي عليه السلام أنّه بسبب قول النبي صلى الله عليه وآله له ضعيف، بل باطل، وإلّا فكيف يصحّ: (ما ازددت يقيناً)؟ واليقين فوق الأخذ بقول الغير خاصّة، وليس الخبر كالمعاينة، مع أنّ معرفة الله تعالىٰ يمكن أن تحصل بقوله، ولا دور، بل يدفع بوجه، فليتأمّل، بل كونها ضرورية، لأنّ لها أمثالاً ومظاهر في الدنيا، لأنها ظاهرها وتلك عينها، كالقصور والحور والمطاعم والصراط والحساب؛ ولذا ورد: (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسَبوا، وزِنُوها قبل أن تُوزنوا)[3] و(كلّ مؤمنة حوراء)[4] بل أفضل، إلىٰ غير ذلك، كما قال صلى الله عليه وآله: (ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة)[5] و(كربلاء من الجنة)[6] و(أنتم في جنّة)[7] إلىٰ غير ذلك.

---

(١) «الغرر والدرر» ص٥٦٦، الرقم: ١.

(٢) «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٢٧ – ٢٢٨، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) «بحار الأنوار» ج٦٧، ص٧٣، ح٢٦.

(٤) «الكافي» ج٨، ص١٨٠، ح٢٥٩؛ «أمالي الشيخ الصدوق» ص٥٠٠، ح٤؛ «بحار الأنوار» ج٨، ص١٨٧، ح١٥٥.

(٥) «مسند أحمد بن حنبل» ج٣، ص٦٤، «المعجم الكبير» ج١٢، ص٢٢٧، ح١٣١٥٦؛ «معاني الأخبار» ص٢٦٧، ح١.

(٦) «كامل الزيارات» ص٤٥٤، باب ٨٨، ح٥١٤؛ «بحار الأنوار» ج٩٨، ص١٠٧، ح٥، نقله بالمعنىٰ.

(٧) «المحاسن» ج١، ص٢٦٢، ح٥٠٢؛ «بحار الأنوار» ج٦٥، ص١٠٢، ح١١.

واعلم أنّ قول الإمام عليه السلام: (إن المعرفة في الدنيا كسبيّة)، صريح في الردّ علىٰ من قال: إنّها ضرورية لا تحتاج إلىٰ اكتساب، كما وقع لبعض الفضلاء، توهماً من أحاديث الفطرة، وإنّها من صنع الله، وستسمعها مع البيان آخر الأبواب إن شاء الله تعالىٰ، ومرّت لك إشارة، فراجع.

وفي الشرح لملّا محسن: «قال السيد الداماد في تفسير هذا الحديث: يعني لا يزول في نشأة المعاد عن النفس علم قد اكتسبته في هذه النشأة، فلو كان الله تعالىٰ يرىٰ بالعين في تلك النشأة، لكان يتعلق به الإدراك الإحساسي الضروري والعلم العقلي الاكتسابي معاً، وذلك محال بالضرورة البرهانية، ولا سيّما إذا كان الإدراكان المتباينان بالنوع، بل المتنافيان بالحقيقة في وقت واحد.

أقول: فيه نظر، إذ لقائل أن يقول: إنّ الإدراك الاكتسابي لم يتعلق إلّا بالتصديق بوجوده ونعوته، لا ذاته وهويّته، ولعلّ الإدراك الإحساسي يتعلق بذاته وهويّته، فلا منافاة بين الإدراكين، لتغاير متعلّقيهما»[1] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ دفع هذا الإيراد عن السيد الداماد، لأنّ الغرض أنّ الإدراكين يتعلقان بذات الله، فلا يصحّ ما فرضه، ولعدم تصوّره هنا، مع أنّه لو تصوّر واحتمل هذا النظر ما نسلّم ما احتمله هو بَعدُ.

قال: «فالصواب أن يقال في معنىٰ الحديث: إنّه لا شكّ أنّ المعرفة بالشيء تحصل من جهة رؤيته ضرورة، فإذا جاز رؤيته سبحانه وقعت المعرفة به ضرورة، ثم لا يخلو إمّا أن يكون الإيمان به سبحانه عبارة عن تلك المعرفة التي تحصل من جهة رؤيته، أو عبارة عن المعرفة التي اكتسبناها في دار الدنيا، فإن كان الإيمان به عزّ وجلّ عبارة عن تلك المعرفة التي تحصل من جهة رؤيته سبحانه وتعالىٰ فالمعرفة التي اكتسبناها في دار الدنيا ليست بإيمان، لأنها ضدّه، فإنّا قد اكتسبنا في دار الدنيا علماً برهانياً من جهة العقل والنقل بأنّ الله سبحانه ليس بجسم ولا صورة ولا محدود ولا محصور في جهة ولا مكان ولا زمان، وأنّه حاضر عندنا ولا نراه بهذه الأعين مع صحة أعيننا وجامعيتها لشرائط الرؤية.

وبالجملة لا يجوز أن يحاط به معرفة وعلماً، كما قال عزّوجلّ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٨٠، صححناه علىٰ المصدر.

عِلماً﴾[1] وكما دلّ عليه إحاطته عزّ وجلّ بكلّ شيء فلا يحاط بشيء، وظاهر أنّ هذا ضدّ لمعرفته سبحانه من جهة الرؤية بهذه الأعين. وإن كان الايمان به جلّ ذكره عبارة عن المعرفة التي اكتسبناها في دار الدنيا، فلا يخلو إمّا أن تزول تلك المعرفة عند رؤيته سبحانه في الآخرة، أو لا تزول، ولا يجوز أن لا تزول، لأنهما ضدان فكيف يجتمعان؟ ولا يجوز أيضاً أن تزول، لأن الفرض أنّ الايمان عبارة عن هذه المعرفة، وأنّ هذا العلم من جملة أركان الايمان والاعتقاد الصحيح بالله جلّ ذكره، وأنّه كذلك، وظاهر أنّ الاعتقاد الصحيح لا يزول في الآخرة، فمعرفته من جهة الرؤية ليست بصحيحة، فلا يجوز أن يرىٰ الله سبحانه بهذه الأعين بحال»[2] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ عدم مطابقته للحديث، فإنّه عليه السلام ردّد أولاً معرفته الضرورية في الآخرة بين كونها إيماناً أو ليست بإيمان، وأبطل الأوّل بلزوم كون معرفة الدنيا كفراً، لعدم الرؤية، والثاني بلزوم زوال ما عن الدنيا وهي لا يصحّ عليها الزوال، وهو ـ ره ـ ردّد أوّلاً الايمان بين معرفة الدنيا ومعرفة الآخرة، وأبطل كون معرفته من جهة الرؤية إيماناً بلزوم الضدّ، كون هذه ليست بإيمان، لأنها ضدّها، وكون الثانية الايمان وهي المعرفة الكسبية بلزوم أحد شيئين: إمّا أن تزول، أو لا تزول. ولا يخفىٰ ما فيه من المنافاة بوجه، مع اعتباره المنافاة بين العلمين والتضادّ كما قاله السيد الداماد واعتبره، ونظره هناك وارد هنا. وسيأتي زيادة كلام في الحديث عن قريب إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: «كتبتُ إلىٰ أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس، فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئيّ هواء ينفذه[3] البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئيّ لم تصحّ الرؤية؛ وكان في ذلك الاشتباه، لأنّ الرائي متىٰ ساوىٰ المرئيَّ في السبب الموجب

(١) «طه» الآية: ١١٠.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٣٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في المصدر: «لم ينفذه».

بينهما الرؤيةَ وجب الاشتباه وكان ذلك التشبيه، لأن الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات ﴾.

أقول: وفي التوحيد[١] مثله ومثل السابقَين أيضاً.

[ولا يخفىٰ دلالته علىٰ بطلان الرابطة [والمناسبة][٢] بين الله وخلقه، وهو متواتر، وهو ردّ علىٰ الملّا وأشباهه، فتأمل][٣]. وقد عرفت اختلاف الناس ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ﴾[٤]، فكتب له طلباً للبرهان، فأجابه وشرحه له. وبيانه يتوقّف علىٰ شروط الرؤية، ولها شروط[٥]:

شروط الرؤية

الأول: مقابلة المرئي، ولا يشترط المقابلة الحقيقيّة، بل كونه ليس وراء.

الثاني: عدم البعد المفرط، ويختلف باختلاف الناظر قوّة وضعفاً.

الثالث: عدم القرب المفرط، كما يكون علىٰ الحدقة.

الرابع: عدم الصغر المفرط.

الخامس: توسط الشفّاف، كالهواء مثلاً.

السادس: كثافة المبصَر.

السابع: كون المرئي مضيئاً، إمّا ذاتاً كالشمس، أو عرضاً كوجه الأرض.

الثامن: سلامة الحاسّة، فلو لم تكن سليمة لم يحصل الإدراك.

التاسع: عدم إفراط الضوء جداً كالشمس، فإنّ إفراطه مانع من الإبصار.

العاشر: تعمّد الإبصار، أي توجّه النفس، فإنّ البصر آلة ليس كمال الإدراك بها، بل هو سبب وشرط لحصول إشراق النفس وتوجّهها إلىٰ جهتها السفلية، فتدرك ما فيها، وتظهر بظهور المحسوس، فتبصر أو تشمّ.

وعلىٰ ما قرّرناه لك في الباب الأول[٦] في الرؤية تنطبق الأقوال، ولا يقع تباين في

---

(١) «التوحيد» ص١٠٩، ح٧، ٨؛ ص١١١، ح٩. (٢) في «أ»: «والتباسه».
(٣) ليست في «ب». (٤) «هود» الآية: ١١٨ – ١١٩.
(٥) انظر: «إرشاد الطالبين» ص١٢٦. (٦) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم.

الروايات الدال بعضها علىٰ الانطباع وبعضها بخروج الشعاع ـ كهذه الرواية ـ وبعضها بهما.

أمّا من يجوّز الخلاء من المتكلّمين[1] ـ لمّا خرجوا عن مقتضىٰ النص والعقل ـ فلا يشترطون توسّط الشفاف، وهو غلط، وأورد علىٰ الخامس أنّ الشرط بالذات حجب الكثيف، ويلزم منه توسّط الشفاف، لامتناع الخلاء، فهو شرط بالعرض.

ومتىٰ حصلت شرائط الرؤية وجبت، باتّفاق الحكماء وجماعة من المعتزلة[2]، والضرورة قاضية بذلك، ولأنّ الأسباب لا تنكر، ولأنّه يلزم منه الشك في جميع الأدلّة العقلية بأنّها غير دالة علىٰ المدلول.

وأما الأشاعرة[3] لمّا أنكروا الأسباب ـ وقالوا: إنّ الأسباب لا يجب اتّصالها بالمسبّبات ـ قالوا بجواز عدم الرؤية عند حصول شرائطها، وتشبّثوا برؤية الكبير صغيراً، وليس سببه إلّا رؤية بعض أجزائه دون بعض، مع تساوي الجميع في الشرائط، فلو وجبت الرؤية عند حصول الشرائط لرأينا جميع أجزائه فكنّا نراه علىٰ ما هو عليه، فلم نره صغيراً، بل كبيراً.

والوجدان يخالفه وبطلانه ظاهر، إذ الشروط لم تحصل بالنسبة إلىٰ جميع الأجزاء، مع أنّ البعد يوجب صغر الشيء، فلا يُرىٰ غير المرئي، فكأنّه لا شيء غيره ولا أنّه شيء، والشرائط حاصلة وهو غير مرئي. ويلزمهم تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وغيرها، فلا نراها مع حصول الشرائط، وبطلانه بديهيّ.

إشـارة: في اشتباه بعض العلماء

قد اشتبه الأمر علىٰ بعض علمائنا في الروض، فحكم بأنّ الرؤية عند حصول الشرائط إنّما هو أمر عادي لا سببي، فجوّز العدم مع حصول الشرائط ـ كما قالت الأشاعرة ـ لمّا رأىٰ الأخبار والأعمال الدالّة علىٰ جواز إخفاء أحد من الناس عن أعين الناظرين، مع حصول الشرائط.

وغير خفي أنّ الشرائط لم تستجمع، كما هو غني عن البيان، وكيف وهذا الحس إنّما يدرك ماله وضعٌ، وما خفي عنه غير ذي وضع وغير مضيء عندنا؟ أو نقول: الحاسة حينئذٍ

---

(١) انظر: «إرشاد الطالبين» ص١٢٧. (٢) انظر: «إرشاد الطالبين» ص١٢٧.

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٣٦؛ «إرشاد الطالبين» ص١٢٧.

عاجزة وقاصرة عن الرؤية، فافهم.

تعليق المؤلف

واعلم أنّ الإمامعليه السلام علّق الرؤية علىٰ وجود هواء ينفذ فيه البصر، وأراد بعدم الجواز عدم الإمكان، وقد أشارعليه السلام إلىٰ باقي الشرائط ضمناً، و(الهواء) [إشارة] إلىٰ توسط الشفاف، إذ لا خصوصيّة للهواء.

أمّا قوله: (ينفذه البصر) فيعرف منه سلامة الآلة وعدم الحاجب وعدم القرب المفرط، بحيث لا بينونه، وأما البعد فيختلف، ولذا لم يتعرض له، وكذا تعمد الإبصار ظاهر منه، وكذا المقابلة.

لا يقال: المعصومعليه السلام يرىٰ من خلفه كما يرىٰ من أمامه، فأين شرط المقابلة.

قلنا: رؤيته بقوة نفسه وكمال فعليتها، فلا ظلّ لجهتها فترىٰ كذلك، والمقابلة له حاصلة لمن خلفه، ولحسّه حكم غيبه، فتدبّر.

وهذه صفة المجرّدات، فضلاً عن أنوار الله وأسمائه الحسنىٰ، فيكون حينئذٍ الأمام والخلف بالنسبة له شيئاً واحداً، فالكلّ مقابل له، ولا تتوهّم ـ من ذلك ـ الرؤية العقلية الخالية عن الحسيّة، فينتفي بعض كمالهم الخاص ببعض قواهم، بل عقلية حسية، فلحسّهم حكم العقل بتبعه له وعموم أثر ظهوره، فلك تسميته بالعقلي؛ لعدم اختصاصه بموضع دون آخر، ولعدم اشتراط الوضع الخاص والمناسبة الحسيّة في إدراكه، فصحّت رؤيتهم الحسية من غير حجب الكثيف لها، وكذا عدم المقابلة بحكم الإحاطة السابقة، واتّصاف قوّتهم الحسية بالصفة العقلية، فيشملها الحدّ والحكم، كيف ونفوس مَن سواهم المجرّدة مخلوقة من فاضل طينة أبدانهم؟ فكيف حالها ونفوسهم؟ ولهذا صحّ إطلاق الأشباح والمثل عليهم كما روي[1]، فافهم.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا اشترط توسّط الشفاف في الرؤية، لَتحصّل المناسبة والارتباط، فيعمل السبب، فلو رأىٰ الله أحدٌ فلابدّ من توسط الهواء مثلاً للرؤية، وكان في ذلك ـ أي في توسط الهواء بينهما ـ اشتباه بين الممكن والواجب، فلا يعرف أحدهما من

---

(١) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٢٢٠، ح١٠٢؛ «تفسير فرات الكوفي» ص١٧٩، ح٢٣٠؛ «بحار الأنوار» ج١١، ص١٧٥، ح٢٠؛ ج٣٩، ص٣٥١، ح٢٤.

الآخر، لمساواة الرائي والمرئي في السبب الموجب للرؤية بينهما، وهو الهواء، فإنّ الرائي والمرئي ـ باعتبار الواسطة التي هي كالبرزخ ـ بمنزلة شيء واحد، أو لابدّ من نسبة وضعية حينئذٍ لها، فيقع الاشتباه، فإذا وقع الاشتباه وقع التشبيه ولزم؛ لقيام صفة الممكن في الواجب.

وقوله عليه السلام: (لأنّ الأسباب)... إلىٰ آخره، تعليل للزوم الاشتباه من المساواة في السبب، ولزوم التشبيه من لزوم الاشتباه، والتشبيه باطل وكذا الاشتباه، إذ لا اشتراك ذاتاً ولا صفة بين الواجب والممكن، والله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه، فكذا المقدّم، وهو إمكان رؤيته، فلا تصح رؤيته، للزوم التشبيه، لكونه في جهة ومقابل وذا وضع، وكذا يلزم الاشتباه.

ويصدق حينئذٍ أيضاً أنّ كلّ واحد منهما مرئي وراءٍ، فلا يعرف الرائي من المرئي ولا يفرق بينهما، حتىٰ أنّه يحكم علىٰ أحدهما بأنّه راءٍ دون العكس، ويلزم أيضاً التركيب بسبب الاشتراك في السبب والتمايز بأمر آخر، وهو ينافي الوجوب، فتدبّر.

وما ذكره المتكلّمون والحكماء في عدم صحة رؤيته يشتمل عليه هذا الحديث، فتدبّر.

واعلم أنّ قول الإمام عليه السلام: (**لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات**) صريح في عدّة مسائل، قام البرهان والدليل العقلي علىٰ ثبوتها:

مسائل

المسألة الأولىٰ: ثبوت الأسباب.

المسألة الثانية: ثبوت المسببات لها، فتجب الرؤية عند حصول شرائطها، كما عليه الحكماء.

المسألة الثالثة: أنّ العلّة التامّة متىٰ تحققت لا يتخلّف عنها معلولها، كما برهن عليه في موضعه، وخلافاً للمتكلّمين ـ كملّا خليل القزويني في حاشية العدّة وغيرها ـ لمّا أشكل عليهم الأمر في مسألة العدم والحدوث وفناء بعض العالم، وعجزوا عن التفصّي، التجؤوا إلىٰ إنكار ما هو متفق عليه عقلاً ونقلاً، وليس هنا موضع هذه المسألة، ومثل هذه الحجّة ما في علل الشرائع في عدم الرؤية، قال عليه السلام: (**ليكون فرق بين الخالق والمخلوق**)[1].

---

(١) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٤٥، باب ٩٨، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

ثم نرجع ونقول: المراد بالبصر ما يشمل البصر الحسّي والقلبي، بل نفي الثاني أهـم، لأنّه محل الاشتباه، ولهذا ذهب جماعة إلىٰ الرؤية العقلية، لمّا خصّوا مثل هذه بالحسية، وقالوا[١]: لا يشترط في الثانية ما ذكرهعليه السلام هنا، وجعل ما دلَّ علىٰ رؤيته بالقلب منزّلة علىٰ رؤية الذات، وليس كذلك، بل توسط الهواء شرط في الرؤيتين، لكن في كل بحسبه.

فقل في رؤية القلب: توسط القدرة، أو غيره ممّا يصلح أن يكون برزخاً، والاشتباه بين الخالق والمخلوق يقع في الموضعين والرؤيتين متىٰ تعلّقتا بالذات، فيقع التشبيه بسبب المساواة والمقارنة والمقابلة وغير ذلك، فيشتركان فـي آثـار الصـنع والمـصنوعية، وهـو التشبيه المحال، فما يوجبه مثله ـ وهو جواز رؤيته تعالىٰ ولو عقلاً ـ ولا فرق في ذلك بين كون الرؤية بالانطباع أو بخروج الشعاع أو غيرهما من الأقوال، فإنّه لابدّ فيها من توسط برزخ يكون للنزول والتوجه للمرئي من الرائي. والاشتباه وعدم التمييز ـ الموجب للتشبيه المبطل للخالق ـ علىٰ الأقوال حاصل.

وسبق في المجلد السابق[٢] الخلاف في الرؤية، وأنّ السبب الانطباع. والأحاديث وإن كان ظاهرها الخلاف، إلّا إن اتفاقها علىٰ هذا القول أرجح، فراجع ما سبق.

ومحمد صادق بعد نقله القول بانطباع الصورة، قال: «وهذه الصـورة المـنطبعة ليست نفس الصورة المادية الحالّة في المادة، بل مثلها، وهذه المماثلة هي مرادهعليه السلام في قوله: **(ذلك الاشتباه)** وفي قوله: **(وجب الاشتباه)** وفي قوله: **(وكان ذلك التشبيه)** لأنّ مثل الشيء شبيه به في العرف، وهذا المذهب صحيح في الرؤية.

وقوله عليه السلام: **(وكان في ذلك الاشتباه)** أي في تلك الصورة، لأنها مثل الخارجية وشبيهة بها، ويطلق علىٰ الأمثال: الأشباه عرفاً. [وقوله][٣] عليه السلام مطابق للعرف، لأنّ كلامه مع العوامّ، فنقول: لا تجوز الرؤية مع القرب المفرط، بل لابدّ من بُعدٍ وتوسط شفاف، وإلّا فلا تصحّ.

وقوله: **(وكان في ذلك الاشتباه)**، أي في توسّط الجسم اللطيف الشفّاف كالهواء وقوع شبه المرئي في الرائي.

وقوله: **(وكان ذلك التشبيه)** أي يقع هذا التشبيه في الرائي، فإنّ وجوب السبب ضروري،

---

(١) انظر: «شرح توحيد الصدوق» للقاضي سعيد القمي، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج ٣، الباب الأول.

(٣) في النسختين: «وقال».

(لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسببات)، فإن وجود العالم بالأسباب، لئلّا يلزم صدور الكثرة عن الواحد، وهذا الجواب يدل علىٰ أنّ السائل من العوامّ ورؤيتهم بعين الهيولاني المشروطة بتوسط الهواء».

أقول: في كلامه تطويل كما لا يخفىٰ، وكلامه عليه السلام هذا ليس مع العوامّ خاصّة، بل شامل لكلّ من سواهم، وهو برهان عامّ حكمي، ولكن لقصوره قال ما قال، وليس بخاصّ بإبطال الرؤية البصرية الحسية كما ظنّ، بل عامّ، ولا خاصًا بالقول بأنّ سبب الرؤية الانطباع، كما هو ظاهر قوله، بل عام للأقوال.

ومعنىٰ قوله عليه السلام: **(وكان في ذلك الاشتباه)** أي في وقوع الرؤية ـ كما سمعت ممّا هو ظاهر مبرهن ـ اشتباه الصانع بالمصنوع، ثم علّل عليه السلام ذلك بقوله: **(لأن الرائي)**... إلىٰ آخره، فتتحقّق المقابلة والمزايلة والحدّ وغير ذلك، وهو التشبيه، وليس كمثله شيء، وليس كما قال من إرجاع ذلك للصورة، وليس الجواب خاصّاً للعوامّ بالرؤية الحسيّة.

قوله: «فإنّ وجود العالم»... إلىٰ آخره، ليس هنا محلّ الكلام معه في هذه المسألة.

قال: «وأمّا رؤية الخواصّ، فلا تشترط بتوسط الهواء، فإنّها بالبصر المثالي والعقلي، باتحاد البصر بالمبصَر، فلا اثنينية، فلا يشترط توسط ثالث، بخلافه في البصر الهيولاني، فالسائل لمّا سأل عن الرؤية أجابه عليه السلام: فإنّ رؤيتكم بالبصر الهيولاني، وهو علىٰ ما ذكر، والله أجلّ من وقوع ذاته في البصر، وما يدرك فيه مخلوق، وإدراك الله لا يكون إلّا ببصر القلب، وهذا للمقرّبين.

فكأنّ هذا التفصيل كان في جوابه عليه السلام، فهذا الحديث يناسب عنوانه الذي هو في إبطال الرؤية لله تعالىٰ بعين البصر وإلّا لا يناسبه، ووقوعه في هذا الباب غلط من المؤلف، وهذه الأحاديث من تقريرات الرواة، فإن رأيت القصور في عباراتها فهو من الرواة، لأنّهم كانوا في الأكثر عوامّ، وشأنهم عليهم السلام أجلّ من أن تكون عبارتهم قاصرة، لأنّهم في أعلىٰ مراتب الكمال وفي عرشها، لا حول ولا قوة إلّا بالله» انتهىٰ باختصار بعض الألفاظ.

أقول: اتّحاد البصر [بالمبصر][1] لا يدفع ما تقول، واتحاد المبصِر ـ بصيغة الفاعل ـ به كما هو مراده لقوله بوحدة الوجود باطل، فالتعقل نفس المتعقَّل وليس هو نفس العاقل،

---

(١) في النسختين: «بدون المبصر».

وسيأتي البيان في مجلد الصفات[١]. ولا قصور في العبارة، ولا في إيراد المصنّف ا‍ه في هذا الباب المعنون بما سبق، لما سمعت، بل القصور منه وهو الموجب له ذلك، ولا يدرَك بالقلب لا للمقرّب ولا غيره، ولا ادّعاها محمدﷺ، بل أبطلها، وكذا كتابه، لقوله تعالىٰ: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[٢] ولو صحّت وقع التشبيه العقلي ـ وهو محال عليه كالحسّي ـ وأُحيط به، والله يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ﴾ الآية[٣]، والعقل إنّما عرفه بحقائق الايمان لا بذاته، ولا مناسبة بينه وبين خلق من خلقه، مجرّداً أو غيره بوجه ما، أو سبب، والرؤية ـ مطاقاً بأيّ نحو ـ مشروطة به، وهو محال عليه، فهو ينسب للمقرَّبين ما هم منه براء.

نعم، هو قول أهل التصوف واشتبه علىٰ بعض منّا، سمعه فتوهّم فيه، وتوهموه من بعض الروايات الغير الدالّة ـ كما سمعت ـ ولو فرض فهو من المتشابه، لا يحكم به علىٰ المحكم، بل يُردّ له، فتدبّر.

وقال في شرح الحديث السابق: «قال المتكلّمون من العامة: يُرىٰ الله تعالىٰ في الآخرة بعين الرأس، واستمسكوا بالأحاديث التي وقعت في بعض الكتب الصحيحة، من أن الله تعالىٰ يُرىٰ في الآخرة كالقمر في ليلة أربع عشرة، وسأل سائل عنه، فأجابهﷺ بما حاصله: إنّ الرؤية بالعين إما من الايمان أو ليست منه. والأول يوجب أن لا يكون في الدنيا مؤمن، وعلىٰ الثاني فالايمان في الدنيا اكتسابي بالقلب لا بالبصر، فإذا وقعت تلك المعرفة يصير الشخص مؤمناً في الدنيا، ولا يخلو عنه، سواء بقيت تلك المعرفة في الآخرة أو تزول، فلا بأس به، لأنّ الايمان حصل في الدنيا كما كان مكلّفاً به، وهذا ضروري لكل أحد، فطابق عبارات الحديث علىٰ ما قلنا لك، فلا يتوجّه عليهﷺ في تصحيح الرؤية في الآخرة، والحقّ ما طابق [علىٰ] قواعد المحقّقين من أنّ المعرفة الضرورية في الدنيا والآخرة، وهي بهذا القدر، فإنْ ترقّىٰ [في] المعرفة ـ سواء كان في الدنيا أو في الآخرة ـ فيرىٰ الله تعالىٰ متجلّياً في بعض مخلوقاته، كالقمر أو الإنسان أو الشجر ـ كما رأىٰ موسىﷺ في الوادي الأيمن[٤] ـ أو غير ذلك، وإنْ ترقّىٰ من ذلك يرىٰ الله في العقول، وإنْ ترقّىٰ من ذلك يرىٰ الله في مرتبة قاب قوسين أو أدنىٰ كما يرىٰ محمدﷺ، ومن يرىٰ الله في المخلوقات لا يصيّر

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٢ – ١٣. (٢) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٣) «طه» الآية: ١١٠.

(٤) إشارة إلىٰ قوله: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الوَادِي الأَيمَنِ فِي البُقعَةِ المُبَارَكَةِ..﴾ «القصص» الآية: ٣٠.

المخلوق ربّاً، بل الربّ ما يتجلّىٰ فيه، والمخلوق مرآته، وليس بربّ من حيث إنّه مخلوق، ولمّا كان البصر في الآخرة حديداً[1] فتقع الرؤية بالبصر في الأجسام، أو غير ذلك، أو بالقلب كما في المجرّدات، أو في ﴿قَابَ قَوسَينِ أَو أَدنَىٰ﴾[2] في الآخرة، أكثر.

وأمّا في الدنيا فقليل، ولا يقع إلّا للمقربين الذين صار الحقّ أسماعهم وأبصارهم، فإنّ بصرهم في الدنيا بصر الآخرة، ويتجلّىٰ لهم في الدنيا ما لم يتجلّ لغيرهم في الآخرة.

والحقّ أنّ المتكلّمين الذين يقولون بالرؤية في الآخرة لا يقولون: إنّ هذه الرؤية من الايمان، بل يقولون: إنّ الرؤية الكذائية تقع في الآخرة، كما ورد الحديث بها.

ومراده عليه السلام في هذا القول هو أنّ العوامّ لا ينبغي أن يفتّشوا في هذا، ولم يعلموا أنّ المرئي الذي هو القمر، أهو ربّ، أم عبد تجلّىٰ الربّ فيه؟

واللائق لهم أن يؤمنوا بالقلب، ويودعوا علم أمثال هذه الأحاديث إلىٰ أهله، والصواب أن لا يكذب الناظر لهذا الحديث في القمر، لأنّ نظيره وقع في القرآن صريحاً، في قصة موسىٰ عليه السلام في الوادي، وقرأها كلّ موافق ومخالف، فإنّ المتشابهات كما يكون في الآيات يكون في الأحاديث، فالواجب أن لا يبادر بالإنكار، كما هو شعار حمقاء الجاهلين، والله ولي المؤمنين».

أقول: ليس مراد السائل هذا النوع من الرؤية، بل الأعم، بدليل قوله: ما ترويه العامة والخاصة في الرؤية من أنّه يرىٰ، وللعامة خلاف في وقوعها دنياً أو خاص بالآخرة. وقيل بالعدم، والإمام عليه السلام أجابه بدليل حكمي عام، لقوله عليه السلام: (**اتفق الجميع**)... إلىٰ آخره. فإن كانت تلك إيماناً ـ ولا يصحّ عدم دخولها في الايمان مطلقاً، كما لا يخفىٰ ـ كانت هذه الدنيوية ليست بإيمان، لأنها اكتسابية، ولا يتفق الضدّان في الصفات، فلم يكونوا دنياً مؤمنين، وهو محال. وإن لم تكن إيماناً لم تخل هذه الدنيوية من الزوال، لعدم اجتماع الضدّين ـ كما عرفت ـ وعليه الاتفاق، مع أنّها لا تزول، جزماً وإجماعاً، فدلّ هذا علىٰ إبطال رؤيته تعالىٰ بالعين الحسيّة أو القلبية، هذا مختصره كما عرفت.

ولا يخفىٰ ما في قوله من عدم الانطباق علىٰ الحديث، وبطلان دلالته من قوله: «وعلىٰ الثاني»... إلىٰ آخره، وأعرض عن لزوم زوالها في الآخرة، كلّه ليرده إلىٰ كلام أهل التصوف

---

(١) إشارة إلىٰ قوله: ﴿فَكَشَفنا عَنكَ غِطاءَكَ فَبَصرُكَ اليومَ حَديدٌ﴾ ـ «ق» الآية: ٢٢.

(٢) «النجم» الآية: ٩.

والجاهلين، لا للمحققين كما قال، وكلامهم عليهم السلام ميزان قسط لا يحيف عن الحقّ لسانه، لا أنّ كلام غيرهم ميزان لهم، وحاشاهم، وإلّا لم يكونوا كما وصفهم الله به. وما نقله من اتّفاقهم ضلال، بل الله لا يُرىٰ مطلقاً، فقد أزاد علىٰ أهل الرؤية بذلك.

قوله: «فإن ترقىٰ [في] المعرفة»... إلىٰ آخره. إنّ الله لا تُرىٰ ذاته في مخلوق، والشجرة وغيرها محل ظهور فعله، والربوبية إذ مربوب، وليست هي الربوبية إذ لا مربوب، لكنّه قائل بالاتّحاد ووحدة الوجود، وكذا محمد صلى الله عليه وآله رأىٰ بقلبه آيته العظمىٰ والكبرىٰ، وليست الذات.

قوله: «ولمّا كان البصر»... إلىٰ آخره، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون! ولقد أزاد علىٰ الأشاعرة في ضلالهم، وفيما نسبه لمحمّد صلى الله عليه وآله، وحاشاه أن يكذب كتابه الذي أتىٰ به، وما شرحه من البراهين.

قوله: «والحقّ أنّ المتكلّمين»... إلىٰ آخره. لا حقّ فيه، وإذا لم تكن من الايمان تكون من الضلال، لاستحالة [الخلو][1] منهما ورفعهما.

قوله: «ومراده عليه السلام في هذا القول»... إلىٰ آخره. ليس مراده ذلك، بل إبطال ما قال وغيره، والقمر والشجر وغيرهما مخلوق، وجوداً وماهيةً وصفةً، مربوبون ليسوا بربٍّ بوجه، ولا تجلّي فيهم ذاتاً، بل تجلٍّ فعلي حادث بما ظهر لهم، لكن سبق منه القول بأنّ الإنسان عبد موهوم وربٌّ محسوس، وليس يُنكر من أهل الضلال مثل ذلك، فلو صحّ حديث[2] القمر لا تشابه فيه ولا دلالة علىٰ ضلاله ـ وكذا آية الشجرة[3] ـ بل له وجوه صحيحة لا توجب ذلك، كرؤية أوليائه المقرَّبين يوم القيامة، فهي رؤيته، كما جعل طاعتهم طاعته ومتابعتهم متابعته، أو رؤية ثوابه وما وعد، إلىٰ غير ذلك، ولوضوح بطلان قوله اختصرنا ردّه، وإن كانت مفاسده لا تحصىٰ.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «إنّه استدل علىٰ امتناع الرؤية بدليلين:

الأول: أن من شروطها توسط الهواء، وما يجري مجراه من الشفاف، وبدونه لا رؤية».

ثم قال بعد كلام: «فوجود الهواء بين الرائي والمرئي يجعلهما بمنزلة واحدة، ويحصل الاتّصال».

---

(١) في النسختين: «الخلق».

(٢) «صحيح البخاري» ج ١، ص ٢٠٣، ٥٢٩.

(٣) «القصص» الآية: ٣٠.

ثم قال: «والثاني: قوله: (وكان في ذلك الاشتباه)... إلىٰ آخره، فلو جازت عليه لزم مشابهته لخلقه، لأن شرطها تحقّق الهواء، وعدم القرب أو البعد المفرطين، والمحاذاة، وغيرها من شروط كون الرائي رائياً وكذا المرئي، فهي شروط فيهما، فجاء الاشتباه والمساواة بين الرائي والمرئي، ولو من جهة أصل الجسمية، والوضع وقبول اللون والإنارة والشكل، والتشبيه في حقّه تعالىٰ محال»[1].

أقول: لا يخص الدليل بالرؤية الحسية، بل يعمّها وغيرها، وظاهر الحديث أنّه دليل واحد، وقوله: (وكان في ذلك الاشتباه) لازم ذلك من الرؤية المتفق عليها، فيلزم التشبيه. وقوله: (لأن الرائي)... إلىٰ آخره، تعليل للزوم الاشتباه اللازم منه التشبيه. وقوله: (لأن الأسباب)... إلىٰ آخره، بيان لوجوب تحقق اللازم متىٰ تحقق الملزوم، وأنّ المعلول لا يتأخّر عن العلّة التامّة، وسيأتي في باب الإرادة[2] عنهم عليهم السلام: (لأن المراد لا يتأخر عن الإرادة)، ونحوه في كلامهم كثير، وهو ظاهر عقلاً، وحينئذٍ يظهر لك ما في قوله من القصور والضعف، لا أنّه دليلان كما قال.

ثمّ ـ بعد ذلك ـ نقل[3] كلاماً للغزالي في كتابه المسمّىٰ بالاقتصاد في الاعتقاد[4] ومباحثته معه في اشتراط الجهة للرؤية وعدمها، وذكره ما اختاره وتضعيفه له، أعرضنا عنها لطولها وقلة فائدتها ووضوح بطلانها، واختار[5] أخيراً الرؤية العقلية والانكشاف التامّ أو التمثيل المنطقي دنياً، وعليه نزّل طلب موسىٰ عليه السلام الرؤية، وما حصل لمحمّد صلى الله عليه وآله ليلة المعراج، لا طلب الرؤية الحسية.

أقول: ظاهر سقوطه ممّا سبق ـ نعوذ بالله منه ـ فهو كسابقه ـ كما عرفت ويأتي ـ فلذا نعرض عنه.

قال الفاضل محمد باقر المجلسي في البحار، في شرح الحديث السابق: «اختلف الناظرون في حمله علىٰ وجوه، نذكر بعضها:

الأول: وهو الأقرب إلىٰ الأفهام، وإن كان أبعد من سياق الكلام، وكان الوالد العلّامة

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٤٧، باختصار.

(٢) «هدي العقول» ج٥، الباب: ١٤، ح١، وفي «الكافي» ج١، ص١٠٩، ح١، نقل معناه.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٤٩. (٤) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٨.

(٥) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٥٨ – ١٥٩.

يرويه عن المشايخ الأعلام، وتقريره ـ علىٰ ما حرّره بعض الأفاضل ـ أنّه (**اتّفق الجميع**) أي جميع العقلاء: مجوّزو الرؤية ومحيلوها ـ (**لا تمانع بينهم**) وتنازع ـ (**أنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورة**)، أي كلّ ما يُرىٰ يعرف بأنّه علىٰ ما يرىٰ، وأنّه متّصف بالصفات التي يُرىٰ عليها ضرورة، فحصول معرفة المرئي بالصفات التي يُرىٰ عليها ضروري، وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: كون قوله: (**من جهة الرؤية**) خبراً، أي أنّ المعرفة بالمرئي تحصل من جهة الرؤية ضرورة.

وثانيهما: تعلّق الظرف بالمعرفة، ويكون قوله: (**ضرورة**) خبراً، أي المعرفة الناشئة من جهة الرؤية ضرورة، أي ضرورية، والضرورة علىٰ الاحتمالين تحتمل الوجوب والبداهة.

وتقرير الدليل: أنّ حصول المعرفة من جهة الرؤية ضروري، فلو (**جاز أن يرىٰ الله سبحانه بالعين وقعت المعرفة**) من جهة الرؤية (**ضرورة**)، فتلك المعرفة لا تخلو من أن تكون إيماناً أو لا تكون إيماناً، وهما باطلان، لأنّه إذا كانت إيماناً لم تكن المعرفة الحاصلة في الدنيا من جهة الاكتساب إيماناً، لأنهما متضادّان، فإنّ المعرفة الحاصلة بالاكتساب: أنّه ليس بجسم، وليس في مكان، وليس بمتكمّم، ولا متكيّف، والرؤية بالعين لا تكون إلّا بإدراك صورة متحيّزة، من شأنها الانطباع في مادة جسمانية، والمعرفة الحاصلة من جهتها معرفة بالمرئي بأنّه متّصف بالصفات المدركة في الصورة، فهما متضادان لا يجتمعان في المطابقة للواقع، فإن كانت هذه إيماناً لم تكن تلك إيماناً (**فلا يكون في الدنيا مؤمن، لأنهم لم يروا الله عزّ ذكره**)، وليس لهم إلّا المعرفة من جهة الاكتساب، فلو لم تكن إيماناً لم يكن في الدنيا مؤمن (**وإن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً**) أي اعتقاداً مطابقاً للواقع، وكانت المعرفة الاكتسابية إيماناً (**لم تخل هذه المعرفة**) الاكتسابية من (**أن تزول**) عند المعرفة من جهة الرؤية، لتضادهما، أو (**لا تزول**) لامتناع زوال الإيمان في الآخرة.

وهذه العبارة تحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال عند الرؤية، والمعرفة من جهتها، لتضادّهما، والزوال مستحيل لا يقع، لامتناع زوال الإيمان في الآخرة.

وثانيها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال وعدم الزوال، ويكون متصفاً بكليهما في المعاد عند وقوع الرؤية والمعرفة من جهتها، لامتناع اجتماع الضدين، وامتناع زوال الإيمان في

المعاد، والمستلزم لاجتماع النقيضين مستحيل.

وثالثها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال وعدم الزوال، ولابدّ من أحدهما، وكلّ منهما محال، وأما بيان عدم زوال الإيمان في المعاد فظاهر». ثمّ بيّنه.

وقال بعده: «أقول: الاحتمالات الثلاثة، إنما هي على ما في الكافي من الواو، وأما على ما في التوحيد من كلمة (أو)، فالأخير متعيّن.

ثمّ اعلم أنّه يرد على هذا الحلّ: أنّ من لم يسلّم امتناع الرؤية كيف يسلّم كون الايمان المكتسب منافياً لها؟ وإذا ادّعى الضرورة في كون الرؤية مستلزمة لما اتفقوا على امتناعه، فهو كاف في إثبات المطلوب. إلّا أن يقال: إنّما أورد هكذا بياناً لكثرة الفساد وإيضاحاً للمراد، أو يقال: لعلّه عليه السلام كان بيّن للسائل امتناع الرؤية بالدلائل، فلمّا ذكر السائل ما ترويه العامة في ذلك بين امتناع وقوع ما ثبت لنا بالبراهين امتناعه، وآمنا به بهذا الوجه.

الثاني: أنّ حاصل الدليل: أنّ المعرفة من جهة الرؤية غير متوقّفة على الكسب والنظر، والمعرفة في دار الدنيا متوقفة عليه ضعيفة بالنسبة إلى الأُولى فتخالفتا، مثل الحرارة القوية والحرارة الضعيفة، فإن كانت المعرفة من جهة الرؤية إيماناً، لم تكن المعرفة من جهة الاكتساب إيماناً كاملاً، لأنّ المعرفة من جهة الرؤية أكمل منها، وإن لم تكن إيماناً يلزم سلب الإيمان عن الرائين، لامتناع اجتماع المعرفتين في زمان واحد في قلب واحد، يعني قيام تصديقين أحدهما أقوى من الآخر بذهن واحد، وأحدهما حاصل من جهة الرؤية، والآخر من جهة الدليل، كما يمتنع قيام حرارتين بماء واحد في زمان واحد.

ويرد عليه النقض بكثير من المعارف التي تعرف في الدنيا بالدليل، وتصير في الآخرة بالمعاينة ضرورية، ويمكن بيان الفرق بتكلف».

أقول: بل الفرق بوجوه بغير تكلّف، فتدبّر وترقّبه إن شاء الله.

قال: «**الثالث:** ما حققه بعض الأفاضل، بعد ما مهّد من أنّ نور العلم والإيمان يشتد، حتى ينتهي إلى المشاهدة والعيان، لكن العلم إذا صار عيناً لم يصر عيناً محسوساً، والمعرفة إذا انقلبت مشاهدة لم تنقلب مشاهدة بصرية حسيّة، لأن الحس والمحسوس نوع مضاد للعقل والمعقول، ليس نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة النقص إلى الكمال والضعف إلى الشدّة، بل لكلّ منهما في حدود نوعه مراتب في الكمال والنقص، لا يمكن لشيء من أفراد أحد النوعين المتضادين أن ينتهي في مراتب استكمالاته واشتداده إلى شيء من

أفراد النوع الآخر، فالإبصار إذا اشتدّ لا يصير تخيّلاً مثلاً، والتخيّل إذا اشتدّ لا يصير تعقلاً، ولا بالعكس.

نعم، إذا اشتد التخيّل يصير مشاهدة ورؤية بعين الخيال، لا بعين الحس، وكثيراً ما يقع الغلط من صاحبه أنّه رأىٰ بعين الخيال أم بعين الحس الظاهر، كما يقع للمبرسمين والمجانين، وكذا التعقّل إذا اشتدّ يصير مشاهدة قلبية ورؤية عقلية لا خيالية ولا حسيّة.

وبالجملة: الإحساس والتخيّل والتعقّل أنواع متقابلة من المدارك، كلّ منها في عالم آخر من العوالم الثلاثة، ويكون تأكّدُ كلّ منها حجاباً مانعاً عن الوصول إلىٰ الآخر.

إذا تمهّد هذا فنقول: اتّفق الجميع أنّ المعرفة من جهة الرؤية أمر ضروري، وأنّ رؤية الشيء متضمنة لمعرفته بالضرورة، بل الرؤية بالحس نوع من المعرفة، فإنّ من رأىٰ شيئاً فقد عرفه بالضرورة، فإن كان الإيمان بعينه هو هذه المعرفة التي مرجعها الإدراك البصري والرؤية الحسيّة، فلم تكن المعرفة العلميّة التي حصلت للإنسان من جهة الاكتساب بطريق الفكر والنظر إيماناً؛ لأنها ضدّه، لأنّك قد علمت أنّ الإحساس ضد التخيّل، وأنّ الصورة الحسيّة ضدّ الصورة العقليّة، فإذا لم يكن الإيمان بالحقيقة مشتركاً بينهما، ولا أمراً جامعاً لهما ـ لثبوت التضاد، وغاية الخلاف بينهما ـ ولا جنساً مبهماً بينهما غير تام الحقيقة المتحصّلة، كجنس المتضادين، مثل اللونيّة بين نوعي السواد والبياض؛ لأن الإيمان أمر محصّل وحقيقة معيّنة، فهو: إمّا هذا وإمّا ذاك، وإذا كان ذاك لم يكن هذا وبالعكس. ثمّ ساق الدليل إلىٰ آخره، كما مرّ.

ولا يخفىٰ أنّ شيئاً من الوجوه لا يخلو من تكلّفات، إمّا لفظيّة وإمّا معنوية، ولعلّه عليه السلام بنىٰ ذلك علىٰ بعض المقدمات المقرّرة بين الخصوم في ذلك الزمان، إلزاماً عليهم كما صدر عنهم كثير من الأخبار كذلك، والله تعالىٰ يعلم وحججه حقائق كلامهم عليهم السلام»[1] انتهىٰ.

أقول: وللبحث معه مجال في بعض المواضع، أعرضنا عنه استعجالاً، إلّا إنّ الوجه الثالث مأخوذ من كلام الملّا الشيرازي في الشرح[2] وفيه تطويل أعرض عنه، وحكم فيه أيضاً باتّحاد المُدْرِكِ والمُدْرَكِ، وهو خطأ، ولنقتصر علىٰ ذلك استعجالاً، ونقول:

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص٥٦ – ٥٩، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٤٣.

قوله: «إنّ نور العلم»... إلىٰ آخره. لا يبلغ العلم لذلك، فإن كانت مشاهدة فمشاهدة صنع ونفس الفاعلية، وظهورها بالفعل، وهي صفة الذات لا نفس الذات، ولا يوصل العلم به إلىٰ مشاهدته، فإنّه لا يفيد الاكتناه، بل ـ بوجهٍ ـ هو معلوم حادث بما ظهر له به. فهو لا يخرج عن العلم بها [دلالة ذاتية والمشاهدة].

وقوله: «لكن العلم» دفع به أنّه لا يلزم منه المشاهدة الحسّية، لأنّه خصّ عدم جواز رؤيته بالبصر الحسي، لا بالعقل العيني أيضاً؛ لكن يلزمه علىٰ باطله ذلك، وكما نقول بالتضاد بين الحس والمحسوس للعقل والمعقول، كذا نهاية العلم والتعقّل العلمي مباين للمشاهدة الذاتية، لكن مباينة صفة لا عزلة، فلا يكون له ذكر في مقام الذات بوجه لا ثبوتي ولا سلبي، كالشعاع والشمس والأثر والمؤثر، فكيف يمكن القول بانقلاب العلم بالشيء ـ نهاية ـ مشاهدة للذات أو إدراك أثرها لها، وهو فرع تحقّقه معها ومقابلته لها، وهو محال؟ فكذا ما فرّع عليه قوله: «نعم إذا اشتد التخيّل»... إلىٰ آخره.

نعم، يجري فيما هو من جنس المحسوس أو المعقول، أمّا الخارج عنهما وباقي الممكنات فلا، والوجه ظاهر بسبب الاشتراك ـ هنا ـ الجنسي والنوعي، وجريان التخيّل والتعقل فيها ـ إلىٰ غير ذلك ـ بخلاف الواجب تعالىٰ وتقدّس. إلىٰ غير ذلك ممّا في كلامه من الجدال [ـ] وكذا فيما أشار له وأحاله علىٰ ما سبق، وعرفت معنىٰ الحديث بلا تكلّف، ومطابقته للحقّ، وأنّه ليس من قبيل المماشاة للخصم، إلزاماً له بمعتقده، وحاشا مقامهم عليهم السلام من ذلك، وما يشير له من الأخبار فلا تدلّ عليه، بل علىٰ خلافه، وليس فيها إشارة لما ذكر، بل بخلافه، ولبسطه محلّ آخر.

والملّا في الشرح[1]، بعد أن بيّن الحديث ـ بما سمعت ـ حكم بأنّ نهاية المعرفة لا تؤدّي إلىٰ المشاهدة الحسية، بناءً منه علىٰ تخصيصها بها، وتخصيص العين المذكورة في الحديث بالحسية البصرية، ولا يخفىٰ سقوطه كما عرفت، فتدبّر.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح: «(اتّفق) القائلون بجواز الرؤية بالعين علىٰ (أنّ المعرفة) أي التصديق بالله للعبد (من جهة الرؤية ضرورة) كأنّها نفس الضرورة، أي اضطراراً ليس من الأفعال الاختيارية للعبد.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٤٦.

وليس المراد من الضرورة هنا ما عليه المنطقيّون، وإذاكانت هكذا في الآخرة لم تخلُ من كونها إيماناً، أي مأخوذة في حدّ الايمان مكلّفاً بها دنياً، فيكون الايمان المكلّف به في الدنيا ضرورة من جهة الرؤية (أو ليست بإيمان).

والأول: يوجب عدم كون ما عن اكتساب ـ وهو ما في الدنيا ـ إيماناً، لأنّه لا يكون شيء واحد ـ بالنسبة إلىٰ عبد واحد ـ اختيارياً واضطرارياً معاً في وقت واحد، (فلا يكون مؤمناً دنياً) إلّا من رآه فيها، وهو نادر عند القائلين بالرؤية.

(وإن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة) الاكتسابية دنياً (أن تزول) إمّا بزوالها أو زوال صفتها، (ولا تزول) ـ بالنصب معطوف علىٰ (تزول) ـ أي لابدّ من اجتماع النقيضين، وهو زوال المعرفة المكتسبة وعدم زوالها».

ثم قال: «(في المعاد) متعلق بقوله: (تزول) وقوله: (لا تزول) فهذا يدل علىٰ عدم الرؤية بالعين، لأنّه يؤدي إلىٰ عدم المؤمن دنياً، أو اجتماع النقيضين، ولا ينتقض برؤية الحشر والجنّة والنار والنبي ﷺ ونحو ذلك، لأن الايمان بها حين رؤيتها يصير ضرورة، لأنّا لا نسلّم الضرورية عندنا، وإنما تمسّك عليه‌السلام باتّفاقهم لذلك.

لا يقال: ينتقض الدليل بهذه من جهة أخرىٰ، وهي أنّا مكلّفون بالعلم بها اكتساباً، ويحصل العلم الضروري برؤيتها، كما إذا علمنا بالدليل أنّ زيداً في الدار، ثمّ رأيناه فيها.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّا مكلّفون بالعلم بها، بل غاية ما نسلّمه أنّا مكلّفون بالنظر فيها، والعلم بها يحصل بعد النظر بدون اختيارنا، وتسميته مكتسباً إنما هو علىٰ اصطلاح المنطقيين، لا علىٰ اللغة التي كلامنا فيها، ألا ترىٰ أنّه إذا حصل لنا بعد النظر علم فلا يمكننا تركه، مع تذكر النظر؟ وهذا بخلاف الايمان، فإنّه يمكننا تركه في كل وقت، ولا نخرج عن القدرة أصلاً، فالعلم يمكن أن يحصل بالنظر، ثمّ يصير ضرورياً، أو جارياً مجرىٰ الضروري علىٰ اصطلاح المنطقيين، بخلاف الايمان.

والتحقيق: أنّ الايمان والمعرفة المأخوذة في حدّه ليس من جنس العلم؛ بل هو الطوع القلبي، وأنّه لو كان من جنس العلم يصير ضرورياً ـ علىٰ اصطلاح المنطقيين ـ بالرؤية، لأنّ الرؤية لا تتعلق ـ لو تعلّقت ـ بوجود شخص، ويعلم بالدليل أنّه صانع العالم، فلم يصر قولنا: إنّ للعالم صانعاً، ضرورياً، وهو متعلّق الايمان، والتعبير عنه بقولنا: صانع العالم موجود، مسامحة، وتفصيله في محله» انتهىٰ.

أقول: الظاهر إرادة البديهة الظاهرة، كالحاصلة من مشاهدة المحسوس، لا بمعنىٰ الاضطرار، ومراد الإمام عليه السلام بفرض كونها في الآخرة إيماناً أو ليست بإيمان إنّما هو في الآخرة، لا أنّه مكلّف بها دنياً أو غير مكلّف، ولم يلاحظ فيه التكليف الدنيوي، وعلىٰ تقدير فرضه من الإيمان يلزم عدم الإيمان من المؤمن دنياً، لأنّه كسبي، والضدّان لا يجتمعان وكذا صفتهما، وليس سببه عدم اجتماع الاختيار والاضطرار، والأول أقرب للحديث، والإمام عليه السلام استدل علىٰ إبطال رؤيته مطلقاً، وبالنسبة لجميع الأفراد.

والظاهر أنّ (لا) في (ولا تزول) نافية، و(في المعاد) متعلّق بها، يعني: لا تزول في الآخرة، كما هو معلوم اتفاقاً ونصّاً واعتباراً، وإلّا لم يبق إيمان ولم ينفع الدنيوي، بل كان غير المؤمن أشرف وأعلىٰ من المؤمن.

قوله: «لأنّا | لا | نسلّم الضرورية عندنا». إذا منعها هنا فليمنعها هناك أيضاً.

قوله: «لا نسلّم أنّا مكلّفون بالعلم بها»... إلىٰ آخره. هذا منع في مقابلة الدليل بغير دليل، فلا يسمع.

قوله: «بل غاية ما نسلّمه»... إلىٰ آخره، إذا سلّم النظر فقد سلّم في النتيجة واللازم، وإذا منع الاضطرار هناك [فكذا هنا][1]، وإن جوّزه هنا فكذا هناك، ونسمي حصولها بعدُ مكتسباً، علىٰ مذهب الإمامية، لا الأشعرية، وإن كانت لازمة.

والمعرفة المأخوذة في حدّه من جنس العلم، والخلاف فيه فيها، ولا ينافيه صيرورته ضرورياً بالرؤية، علىٰ اصطلاح المنطقيين، [والصفة بمعنىٰ ابتداء خلق العالم أشدّه بعض خلقه]، وبحسب المشاهدة في المصنوعات عام.

فنقول: لا نقض برؤية مثل الجنة والنار والمعصوم من الأعيان، الموجب لكون المعرفة ضرورية، لأن المشاهد من أجلىٰ الضروريات والبديهيات، وهو الآن كسبي بالدليل، فإنّه يتصورها ويمثلها خيالاً وعقلاً، ولها أمثال في الدنيا، ولها اشتراك مع غيرها، محسوساً وغيره، فما يحصل في الآخرة يكون عياناً ـ الآن غيباً ـ فالفرق بالشهادة والغيب، ولاكذلك في الواجب، أو نقول بانطباق الصورة علىٰ ذيها إذا حضرت، وبقائها إن غاب، ولاكذلك هنا، فلا يقاس عليه ولا يعترض به.

---

(١) من «ب».

وقال **السيد إسماعيل الإصفهاني** شارح عقائد الصدوق فيها ـ بعد ذكره الرواية وبيان الدلالة منها بأن المعرفة بالرؤية ضرورية؛ إذ المشاهد من أجلىٰ البديهيات، والمعرفة في الدنيا كسبية، فإن كانت الأولىٰ إيماناً لم يكن في الدنيا مؤمن، وهو خلاف الإجماع، أو يكون الايمان هو الكسبي، ولا يجتمع مع الضروري، فلو صحّت الرؤية في الآخرة زال الايمان الكسبي؛ لتنافيهما، ولا يزول قطعاً وإجماعاً، فالرؤية باطلة.

قال ما لفظه: «ويرد علىٰ هذا أمور:

الأمر الأول: أنّ هاهنا شقّاً ثالثاً هو أنّ الايمان مطلق المعرفة أعمّ من الضروري والكسبي، فالايمان القدر المشترك بينهما، المنقسم إليهما، وهو باقٍ ما بقي أحد الشقّين الأولين».

أقول: يعتبر في الايمان تحصيل المعيّن، ولا اعتبار بهذا القدر الاعتباري المحض، ولا طلب يتعلّق به.

قال: « **الأمر** الثاني: لا شكّ أنّه سبحانه عالم بالجزئيات الشخصية المتغيرة بالعلم السابق علىٰ الايجاد، علماً كليّاً من طريق العلم بالعلّة وعلّة العلّة وهكذا. ولا شك أنّ هذا العلم علم كلّي من قبيل معرفة الله الحاصلة لنا بالاستدلال والاكتساب. ولا شكّ أنّه سبحانه أيضاً عالم بهذه الجزئيات بالشهود العيني والرؤية العينية، التي من قبيل معرفة الله بالرؤية.

ولا شكّ أنّهما يجتمعان معاً بلا تنافٍ، بل فينا أيضاً هذان العلمان حاصلان معاً بلا تنافٍ وتدافع، كما إذا رأيت خسوفاً جزئياً معيناً مشاهداً، وكنّا علمناه أيضاً من طريق الحساب ـ الرصد والاستخراج ـ علماً كلّياً سابقاً، فلا شك ـ إذا رجعنا إلىٰ وجداننا ـ أنّ العلمين حاصلان لنا معاً بلا تدافع، فكذا في المعرفتين أيضاً بلا تفاوت.

الأمر الثالث: أنّه لا فساد في زوال الايمان، إذا فرضنا زواله في الآخرة، مع حصول ما هو أكمل منه، وهو الرؤية واللقاء بالرؤية، ولا دليل علىٰ فساده أيضاً، فلا يتم التقريب».

أقول: كلّه خطأ. علم الله بالأشياء ليس بالصورة، ولا بدليل ينتقل منه إليها، ولا بكيف، ولا نحو ذلك ممّا يوجب تشبيهاً أو حدوثاً أو مغايرة بوجه، والذاتي لا كلام فيه، وغيره

حادث، نفس المعلوم، وعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه وحال كونه بلا تفاوت بوجه أصلاً، فلم يجرِ فيه ماذكره، وكذا بالنسبة لنا، وما مثّل به لا يدلّ علىٰ جريانه في ذات الله، والفرق ظاهر ممّا أشرنا له قبل.

ولو سلّم فيصحّ فينا لاختلاف الجهة، بخلافه في الواجب تعالىٰ، أو لجريانهما في المدرك، ولا كذلك الواجب تعالىٰ، وسيأتي البيان في الصفات.

والفساد العظيم من زوال الايمان في الآخرة لا خفاء فيه، ويوجب بطلان التكليف، وجزاء غير المكتسب وعقابه، أو قلب الآخرة دنياً، إلىٰ غير ذلك من المفاسد الكثيرة ـ عقلاً ونقلاً ـ الموجبة عدم الزوال والمثبتة له، وأن الثواب والعقاب به وبدونه، فدع هذه الهوسات الباطلة الشيطانية.

قال‌ﷺ: «وقد تصدىٰ لحلّه ـ بحيث تندفع عنه هذه الايرادات ـ جماعة من الأعلام، منهم من قال بمحض الدليل، وهو أنّ المعرفة من جهة الرؤية غير متوقفة علىٰ الكسب والنظر، والمعرفة في دار الدنيا متوقفة عليه، وضعيفة بالنسبة إلىٰ الأُولىٰ، فتخالفتا، مثل الحرارة القوية والضعيفة.

فإن كانت المعرفة من جهة الرؤية إيماناً لم تكن المعرفة من جهة الكسب إيماناً كاملاً، لأنّ تلك أكملُ منها؛ وإن لم تكن إيماناً يلزم سلب الايمان عن الرائين، لامتناع اجتماع المعرفتين في زمان واحد في قلب واحد، يعني قيام تصديقين أحدهما أقوىٰ من الآخر بذهن واحد، وأحدهما حاصل من جهة الرؤية، والآخر من جهة الدليل، كما يمتنع قيام حرارتين بماء واحد في زمان واحد[1].

ولا يخفىٰ أنّ هذا التخليص لا يندفع به الإيراد الأُول أصلاً، ولا الإيراد الثاني أيضاً؛ لأنّ قياس العلم القوي الكامل والضعيف الناقص ـ سيما مع اختلاف طريقيهما اللذين هما الاستدلال والإحساس، والحرارة القوية والضعيفة ـ قياس مع الفارق، لأن الأُول من الكيفيات النفسانية، والثاني من الكيفيات المحسوسة، وعدم جواز اجتماع القوي والضعيف من الثاني لا يستلزم عدم جواز اجتماع القوي والضعيف من الأُول، مع أنّ مادة النقض أيضاً باقية بحالها، وكذا الإيراد الثالث باقٍ بحاله أيضاً».

---

(١) انظر: «بحار الأنوار» ج ٤، ص٥٨، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: المجيب لاحظ الخصوصية [وحصول][١] التصديق، ولم يلاحظ المفهوم الكلّي الاعتباري، فيندفع به الأول أيضاً، والتفاوت بين المعرفتين والمخالفة مخالفة تضاد، وسلب الإيمان عنه في الآخرة ـ علىٰ فرض عدم الإيمان ـ ظاهر، وهو باطل، [علىٰ أنّ ما ذكره بقوله: «[لأنّ][٢] قياس العلم»... إلىٰ آخره، لا يجري، يفهم من الكلام، فافهم][٣]، وقد عرفت دفع الوجوه من وجوه، وبقي كلام له نقله عن بعض الفضلاء، أعرضنا عن نقله اختصاراً، ولا يخرج عمّا سبق من التقريرات.

وقال ملّا خليل القزويني في شرح حديث هذه المقولة: «لا تصح الرؤية عادة (ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر) أي شعاع البصر، فظاهره يبطل مذهب الانطباع، ويحتمل أن يراد بنفوذ البصر في الهواء: توصله به إلىٰ الرؤية، ولو بالانطباع، (فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي) أي عن المجموع من حيث هو مجموع، وله صور ثلاث: انقطاعه عن كلّ منهما، أو عن الرائي فقط، أو عن المرئي فقط (لم تصحّ الرؤية عادة) سواء أمكنت بخرق العادة أم لا، (وكان في) انقطاع الهواء (الاشتباه) أي اشتباه الحقّ بالباطل علىٰ أحد المتنازعين، واختلافهم في أنّه: هل يجوز أن تتحقّق الصورة الثالثة أو الأُولىٰ علىٰ خرق العادة في رؤيتنا شيئاً أم لا؟

فمن جوّز الثالثة جوّز أن يرىٰ الله أحدٌ من عباده، ومن جوّز الأُولىٰ جوّز أن يرىٰ الله ذاته، ومن لم يجوّز شيئاً من الصورتين لم يجوّز شيئاً من الرؤية، وذلك مع اتّفاقهم علىٰ جواز الصورة الثانية لا علىٰ العادة المستمرة في رؤيتنا شيئاً، فإن الله يرىٰ الأجسام.

(لأن) دليل علىٰ أنّه محل الاشتباه، ببيان ما به اشتبه الحق علىٰ منكريه (الرائي متىٰ ساوىٰ المرئي، في السبب الموجب بينهما في الرؤية، وجب الاشتباه) يعني أنّ الناس إذا علموا أنّ العادة في رؤيتنا شيئاً أن يكون الرائي كالمرئي، في الاحتياج في الرؤية إلىٰ اتّصال الهواء به ـ وعلموا جواز خلاف العادة في الرائي، كما في الصورة المتّفق عليها ـ يحكم وهمهم بجوازه في المرئي ـ أيضاً ـ بخرق العادة، وذلك بقياس الصورة الثالثة علىٰ الثانية، فمن تبع حكم وهمه هذا اشتبه عليه الحق، وتوهّم جواز رؤية كلّ موجود بالعين،

---

(١) في «ب»: «وخصوص».
(٢) في «أ»: «علىٰ أنّ».
(٣) ليست في «ب».

كما هو عند الأشاعرة في رؤية الله، أو باليد والرجل ونحو ذلك، كما هو احتمال محض عندهم، وذلك بخرق العادة.

و(الموجب) ـ بكسر الجيم ـ الرابط، و(السبب الموجب) هو الهواء. ويحتمل فتحُ الجيم، أي ما يحكم العقل بوجوبه عادة في الرؤية، والظرف حينئذٍ (مستقر) حال عن (السبب).

وتوضيح محل النزاع: أنّ النفس الناطقة الإنسانية لها أنواع من الانكشافات، بآلة ظاهرة أو باطنة أو بلا واسطة، والانكشافات أيضاً متمايزة. والمراد بالرؤية ـ هنا ـ: انكشاف مخصوص بغير آلة مخصوصة وإن كان لم يحصل دنياً إلاّ بها، فمذهب الأشاعرة أنّ هذا النوع منه يجوز تعلقه بكلّ موجود، فيجوز رؤية الحرارة، والأصوات والروائح والطعوم، وأن يرىٰ أعمىٰ العين بقّة الأندلس، ويرىٰ صوت طيرانها وريحها وطعمها ومزاجها، فقالوا: يجوز لنا أن نرىٰ الله، ونرىٰ علمه وقدرته وسائر صفاته، كل ذلك بخرق العادة»[١].

أقول: حكمه بالعادة، أولاً وفي الأثناء، ينطبق علىٰ إنكار الأسباب، وهو ضعيف. نعم عادة الأسباب وانتظام النظام، والحديث لا يبطل مذهب الانطباع، نعم يحتمل غيره، والأرجح القول بالانطباع، كما سبق في المجلد السابق[٢]، ومتىٰ انقطع الهواء ـ أو الواسطة الغير المانعة ـ لم تصحّ الرؤية ولا يمكن؛ لعدم الرابطة والانتظام، و[الطفرة][٣] الوجودية محال، ولا يقال بامكانها حينئذٍ وكونها من خارق العادة، فإن كان فممكنٌ لا يبرز في [الكون][٤] أبداً.

قوله: «وكان في انقطاع»... إلىٰ آخره، بل المراد اشتباه الرائي بالمرئي فلم يتميّز الممكن بالواجب، لعدم المميّز بينهما، وهو التشبيه الموجب لنفي الخالق، لا كما ذكره. وفيه من التعسف والبعد وظهور غيره ما لا يخفىٰ.

ولا يقال: إنّ الله يرىٰ نفسه، فلا مغايرة فيه أو معه، حتىٰ اعتباراً. نعم، عالم بنفسه ـ بمعنىٰ أنّه لا جهل فيه ـ وذاته علمه وبالعكس، وكذا في قوله في الثانية. وما أكثر ذكره العادة هنا وغيره، وفي هذا الحديث ذكر عليه السلام السبب، وأنّه يوصل للمسبب، وبالجملة: ففي

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة رقم: ٤٧ – ٤٨، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر. مرعشية، ومصوّرته في دار المصطفىٰ عليه السلام.

(٢) «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم.

(٣) في النسختين: «الفطرة».

(٤) في «ب»: «المكون».

كلامه من الضعف والتطويل ما لا يخفىٰ.

قوله: «وتوضيح محل النزاع»... إلىٰ آخره. لا تكون رؤية إلّا بواسطة، في كل عالم بحسبه، كما برهن عليه عقلاً ونقلاً، سواء فيه القلبية والقالبية. وما نقله عن الأشاعرة أخيراً سفسطة لا معنىٰ له، كالقول بأنّ رؤية الشيء لا يوجب كونه في جهة. ولا تجري خرق العادة هنا، لأنّا نقول: لا يكون إلّاكذا، بل ولا يمكن، بخلافه فيما يخرق العادة، فإنّه يمكن، ليس بمستحيل مطلقاً، ولاكذلك هنا.

هذا ونقول أيضاً: لا يمكن أن يكون في آلةٍ أو مخلوقٍ قوةُ الاطّلاع علىٰ ذات الله والإحاطة بها، ولا رؤيتها، لا حسّاً ولا غيره.

قال: «(وكان ذلك التشبيه) هذا إلىٰ آخره بيان للدليل العقلي علىٰ امتناع أن يرىٰ الله أحدٌ، وهو معطوف علىٰ قوله: (كان في ذلك الاشتباه). وقوله: (ذلك) ـ بالذال المعجمة، علىٰ لفظ اسم الاشارة ـ إشارة إلىٰ الدليل العقلي، وهو الذي سأل السائل عنه أولاً، وهو اسم (كان) وخبرها (التشبيه)، [أو بالدال المهملة، وتشديد اللام، علىٰ لفظ الماضي المعلوم، وفاعله (التشبيه)، وزيادة (كان) حينئذٍ [الإفادة][1] وضوح الدليل؛ فكأنّه دلّ المخاطب علىٰ الحق قبل هذا الوقت بكثير، وفي قديم الأيام][2]، وإنّما أخّر ﷺ بيان الدليل لأنّ الأوْلىٰ في ترتيب البحث تقديم تحرير محلّ النزاع، علىٰ بيان الدليل علىٰ الحق، يعني وكان الدليل تشبيه دليل امتناع الرؤية عقلاً بدليل امتناع السمع واللمس والذوق والشم عقلاً.

بيان ذلك: أنّا نقول للقائل بجواز الرؤية علىٰ سبيل خرق العادة: هل تجوّز أنت أن يكون الله تعالىٰ مسموعاً وملموساً ومذوقاً ومشموماً، علىٰ سبيل خرق العادة أم لا؟

فإن قال: نعم، فقد كابر مقتضىٰ عقله، لأنّ المجسّمة لم يجوّزوه، لوضوح الدليل علىٰ امتناعه، وإن قال: لا، نقول له: بأي دليل عرفت أنّه لا يجوز، ولو بخرق العادة؟ ولابدّ له أن يقول: الدليل أنّه يجب في المسموع أن يكون ذا وضع عرضاً هو الصوت. فنقول: له هذا في عادتنا في السمع، لِمَ لا يجوز أن يسمع غير ذي الوضع أو غير العرض بخرق العادة؟

فإن قال: نعلم بالعقل أنّه لا يجوز ذلك، ولو بخرق العادة.

---

(١) في «ب»: «لزيادة».

(٢) ليست في المخطوط.

قلنا: في الرؤية مثله حرفاً بحرف، علىٰ مذهب من يقول: إن المرئي هو اللون والضوء، دون الجسم، ونكتفي بذكر الوضع من كلامه علىٰ مذهب غيره، ونبدّل العرض بالجسم»[١].

أقول: الدليل علىٰ إبطال الرؤية سبق من لزوم الاشتباه، وعلله بقوله: (لأن)... إلىٰ آخره. وقوله عليه السلام هنا: (وكان ذلك التشبيه) بيان لما يلزم منه، وهو لزوم التشبيه، والله ليس كمثله شيء، لا أنّ هذا الدليل.

قوله: «أو بالدال المهملة وتشديد اللام»... إلىٰ آخره، فيه من التعسف وعدم الدلالة وبعد المعنىٰ ـ بل عدم تماميّته ـ ما لا يخفىٰ، ومحل النزاع معروف من سؤال السائل، وهو أنّه هل يرىٰ الله أو لا يرىٰ؟ وفيه ـ أيضاً ـ من الجدال الساقط ما لا يخفىٰ، فلنعرض عن بيانه، لظهوره.

قال: «(لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسببات)، استدلال علىٰ أنّ التشبيه دليل، يعني أنّ البراهين العقلية ـ التي هي أسباب العلوم بالنتائج وهي مسبّباتها ـ لابدّ من أن لا تفارق مناط سببيتها للعلوم بالنتائج في كل موضع تحققت فيه، وهذا لضرورة وجوب اطرادها، باعتبار ما هو مناط الدلالة. مثلاً: إذا سلّمتم أنّ زيداً حادث، وأنّ الدليل العقلي علىٰ حدوثه أنّه متغير؛ لزمكم أن تسلّموا أنّ عمْراً حادث بهذا الدليل، إذ خصوصية زيد وعمرو لغو، ليست داخلة في مناط الدلالة. وهذا نوع من إيناس الخصم بإصغاء الدليل، [هذا إذا قرئ قوله: (اتصالها) ـ علىٰ ما في النسخ بالتاء المثنّاة فوق، المشددة ـ مصدراً لباب الافتعال، وحينئذٍ قوله: (بالمسبَّبات) بفتح الباء الموحّدة المشدّدة، والأظهر أن يقرأ: (إيصالها) ـ بالياء المثناة تحت المخففة ـ مصدراً لباب الإفعال، والمسبِّبات ـ بكسر الباء ـ يعنىٰ أنّ البراهين التي هي أسباب العلم بالنتائج لابدّ من أن توصّل الأذهان إلىٰ العلم بالنتائج باعتبار ما جعلها أسباباً [للعلم][٢]، وهو مناط دلالتها، كما مرّ بيانه آنفاً.

ثم إنّه يحتمل أن يكون التشبيه غير مختص بدليل امتناع السمع، بأن يكون دليل امتناع اللمس والذوق والشمّ أيضاً داخلاً في المشبّه به][٣]، فظهر أنّ القائلين بجواز الرؤية لم يذهب وهمهم إليه، إلّا لروايات موضوعة وَضع أكثرها المجسمة، ولألفاظ من القرآن لم

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ٤٨ ـ ٤٩، صححناه علىٰ المصدر. مرعشية، ومصوّرته في دار المصطفىٰ عليه السلام.

(٢) من «ب».

(٣) ليست في المصدر.

يفهموا معناها، فحملوا أنفسهم علىٰ المكابرة لمقتضىٰ العقل، كما تمسك المجسّمة بنحو قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾[١].

قال الزركشي[٢] من الأشاعرة في شرح جمع الجوامع: وفي الصحيحين في حديث الرؤية: (فيأتيهم الله في صورة لا يعرفونها، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتىٰ يأتينا ربّنا، فإذا أتانا ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونها فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا؟! فيتبعونه)[٣] قال الأئمة: المعنىٰ أنّهم يرون الله علىٰ ما كانوا يعتقدونه من الصفات التي هو عليها، من تنزيهه وتقديسه. وفي حديث آخر: (وكيف يعرفونه؟ قال: إنّه لا شبيه له) انتهىٰ.

يا لهذا التأويل، سبحانه وتعالىٰ عما يصفون»[٤] انتهىٰ.

أقول: مراده بالأسباب: العلل الوجودية، والدليل المبطل للرؤية مبطل لكونه تعالىٰ مشابهاً لخلقه في صفة إمكان مطلقاً، وذهب من ذهب إلىٰ خلاف الحق، من الأهواء الضالّة المضلّة، لأحاديث موهونه أو موضوعه وشُبه شيطانية حسبوها برهاناً، وضمّ إليه قصوراً، وتقليداً وركوناً إلىٰ قواعد مجتثة باطلة، مجسّمة كانت أو غيرها من الفرق، ولنعرض عن كثرة البحث معه هنا.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن عبدالله بن سنان، عن أبيه، قال: حضرت أباجعفر عليه السلام، فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أباجعفر أي شيء تعبد؟ قال: الله تعالىٰ، قال: رأيته؟! قال: بل لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف بالقياس [ولا يدرك بالحواسّ] ولا

---

(١) «الفجر» الآية: ٢٢.

(٢) محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي، (ت ٧٩٤هـ). انظر: «معجم المؤلفين» ج ٩، ص ١٢١؛ «الأعلام» ج ٦، ص ٦٠.

(٣) «صحيح البخاري» ج ٥، ص ٢٤٠٣، ح ٦٢٠٤؛ «صحيح مسلم» ج ١، ص ١٤٣، ح ٢٩٩، بتفاوت.

(٤) «الشافي» مخطوط، الورقة رقم: ٤٩، صححناه علىٰ المصدر. مرعشية، ومصوّرته في دار المصطفىٰ صلى الله عليه وآله.

يشبّه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه، ذلك الله لا إله إلّا هو.

قال: فخرج الرجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾.

أقول: في بعض النسخ: قال: (لا لم تره) بدل (بل)، وقد ورد وقوعها جواباً في الإثبات. وفي توحيد[1] الصدوق: (بمشاهدة العيان) بدل: (الأبصار).

قال محمد صادق في شرح الحديث: «قوله عليه السلام: (رأته القلوب بحقائق الإيمان) أي بعلمه حال كونه متلبّساً بالعلم الحضوري، أي بتصوره بالعلم الحضوري، ويصدّقه بأنّه هو الله الذي لا إله إلّا هو، ويصدّق [الملكة][2] العقلية وما بعدها، ويصدّق بكتبه ورسله واليوم الآخر، وكل ذلك ـ التصديقات ـ بالعلم الحضوري، والتلبّس بالعلم الحضوري حقيقة الإيمان، والتلبّس بالعلم الحصولي إيمان.

فان قيل: العلم الحضوري بالله وملائكته ورسله ممكن؛ لأن كلّاً منهم موجود، وأمّا باليوم الآخر فلاً فإنّه في المستقبل ومعدوم في الحال، والعلم الحضوري بالمعدومات لا يمكن.

قلنا: قد علمت أن القيامة عبارة عن حقائق الأعمال، وهي مستورة عن أعين الناس صورةً، وظاهرة للعارفين السالكين إلىٰ الله ومن الله، في ذهابهم ومجيئهم، إذا وصلوا إلىٰ عالم المثال وما قبله، فإنّ الآخرة تطلق علىٰ عالم المثال وما قبله في الوجود، وهم في ضمن الدنيا مستورون، فالآخرة موجودة دائماً، كما أن الدنيا كذلك، ووجود كلّ منهما لا ينافي الآخر، فيمكن العلم الحضوري باليوم الآخر أيضاً.

والقيامة بعد الدنيا بالنسبة إلىٰ عموم الناس، وأما بالنسبة إلىٰ خصوصها فهي في الدنيا، إلّا إنّ أهلها لا يشعرون بها إلّا بعد خلع البدن بالموت الاضطراري، فإنّ بصر الشخص إذا كان حديداً في الدنيا يرىٰ فيها فريقاً من الناس في الجنة، وفريقاً منهم في السعير، ويرىٰ أهل الجنة مقيمين فيها، ومتّكئين علىٰ الأرائك، ويرىٰ أهل النار معذّبين بها وشاربين الزقوم وماء الجحيم. والمراد من الآيات: المجرّدات، وبالعلامات: الماديات» انتهىٰ.

أقول: حقائق الإيمان معرفته وأوليائه معرفة شهودية في الآيات والأنفس، بحسب المعاني أو مقام الأفئدة، واللفظ الدالّ عليه معروف من المذهب. وأمّا تصوره تعالىٰ بالعلم

---

(١) «التوحيد» ص١٠٨، ح٥.

(٢) في «ب»: «الملائكة».

الحضوري، للإنسان في نهاية قربه وكونه هو، فمحال لا يمكن كما سبق ويأتي، ولا يُعرَف إلّا بآياته وعلامات وجوده، لا بالإحاطة وشهود الذات، فالكلّ منقطع دونها، سواء فيه أوهام القلوب وإدراكها وغيرها.

وحضور الإيمان في القلب هو نور المعرفة واليقين، وباطنه مقام الفؤاد، وصورة الإيمان مقام النفس، وكلّه ينطوي في لفظه، وحقيقة الإيمان ترجع إلىٰ معرفة الإمام عليه السلام بالنورانية، وقد بين الإمام عليه السلام معرفته بحقائق الإيمان، وفسّر بها معنىٰ رؤية القلوب له بقوله: (لا يعرف)... إلىٰ آخره، وهذا يبطل قول هذا المتصوف وغيره، ممّن جوّز رؤية القلوب له، وهي الرؤية العقلية، واستدل بمثل هذا القول منهم، وهو في العكس صريح، وهو من الأعاجيب! لأنه عليه السلام جعل رؤيته بها، ورؤيتها ليست رؤية ذاته و[شهودها][1]، لأنّها ليست هي، وإنّما هي آية ودليل يدلّ علىٰ الصفة المختصة بالذات، المنزهة عن الحدّين: حدّ التعطيل والتشبيه، فتأمّل لما لا يخفىٰ كيف خفىٰ علىٰ جماعة وحرّفوه؟ وسببه قصور وركون إلىٰ قواعد مجتثة.

وقوله أخيراً: (ذلك الله)... إلىٰ آخره، صريح فيما نقول في الحديث وأمثاله، لا فيما قالوه من تحريفاتهم، وإثباتهم الرؤية القلبية للذات القدسية. وليس لله برهان لمّي يفيد الاطّلاع علىٰ الذات، واللمّي في نفس الأمر إنّي، لا بالعكس، كما قاله المتصوفة.

وفي قوله: «[والعلم][2] الحضوري بالمعدومات لا يمكن» فيه نظر، وليس هو علىٰ إطلاقه، فتأمّل.

والقيامة عبارة عن عود الأرواح في أبدانها الدنيوية بعد مفارقتها، وجزاء كل بعمله، وظهور القيامة وأحوالها ـ وما أخبر الشارع عنه ـ للخلّص في الدنيا؛ إمّا [بتصور][3] المثل والصور في الطاعات وغيرها ـ فما هنا أمثال ما هناك ـ أو بالنظر لغيبها، أو بالنظر لها في مقاماتها نظراً غيبياً. وعالم الآخرة بعد عالم المثال، لكنّه بنىٰ قوله علىٰ قاعدة مجتثة. وتأمّل في قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا﴾ الآية[4] وقوله صلى الله عليه وآله: (إنما هي أعمالكم تردُّ إليكم)[5].

وما ذكره من التفصيل في الآية والعلامة ممنوع، بل مراد بكلّ الأعمّ، فالآية علامة،

---

(١) في النسختين: «سهو».

(٢) في النسختين: «والعالم».

(٣) في «أ»: «بصور».

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٩٠، صححناه علىٰ المصدر.

سواء فيه المجرّد والمادي، والفرق بغير ذلك.

وللملّا الشيرازي كلام طويل كثير الهفوات، نذكر جملة منه:

قال في الشرح: «أجاب عن إشكاله بقولهعليه السلام: (بل لم ترهُ العيون بمشاهدة الأبصار) أي نعم رأيته، ولكن لا يستلزم محذوراً، لأنّ رؤيته تعالىٰ ليست بالعين وبمشاهدة القوة البصرية الجسمانية، ليلزم كونه تعالىٰ ذا وضع ماديّ وجهة حسية، (ولكن رأته القلوب) أي العقول الصافية عن ملابسة الأبدان وغواشي الطباع والاجرام (بحقائق الإيمان).

وعرفت تفاوت العلوم العقلية في الظهور والخفاء، ومتىٰ اشتدت المعرفة وضوحاً صارت رؤية عقلية، والعلوم إذا تأكدّت وضوحاً وجلاء صارت أعياناً حضورية، كما أنّ الخيال إذا قوي يصير حساً باطناً، والأمر المتخيّل إذا تأكد ظهوره ورسوخه يصير مثالاً عينياً يترتّب عليه الآثار الوجودية»[1].

أقول: كلام محمد صادق السابق كهذا، وسقوطه ظاهر، والمراد بالعين وقوة البصر: ما يشمل الحسية والعقلية ولا يخصّ بالحسية، كما قال قبل ويأتي.

وقوله تعالىٰ: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[2] يشمل الجميع، إن لم يخص بالعقول، ونفي الحس حينئذٍ بطريق أولىٰ. وحقائق الايمان ليست ذاته، ولا توجب رؤيتها، وإلّا حصل في الحسيّة، ولكلّ ممكن وضع ومكان ورتبة، وغير ذلك من الكيفيات، وإن كان في كلّ شيء بحسبه. والمعرفة في نهاية اشتدادها لا تخرج عن قولهعليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)[3]، وقالعليه السلام: (وإنّما تحدّ الأدوات أنفسَها، وتشير الآلات إلىٰ نظائرها)[4] وقالعليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله، وألجأه الطلب إلىٰ شكله)[5]، ولا يوجب شهود الذات، وأين وأين وحاشا؟!

والعلمُ، وإن كان عياناً في الإمكان وهذا عيان، هذا قصاراه، و[أيْنَ هو][6] ورؤية الذات؟ فإنّه مهّد هذا لما يأتي من الكلام، ولا يكون الخيال كما قال، إلّا بمادة، ولكن مراده

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٠، باختصار ما.

(٢) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

(٦) في النسختين: «اينه».

يبني عليه أمر المعاد الذي أشار له ويأتي، فعنده عالم الخيال هو مبنىٰ عالم الآخرة، وعليه العود ولا عود للمادة، والأجسام الأُخروية تُحدثها النفس بفعلها غداً، وكلّه [خطأ] وإنكار للمعاد، وسيأتي في بابه إن شاء الله تعالىٰ.

قال: «فنقول من الرأس: المدركات تنقسم إلىٰ ما يدخل تحت الخيال، كالصور الجزئية من الأجسام وألوانها ومقاديرها وأشكالها وصفاتها وروائحها، وإلىٰ ما لا يدخل تحت الخيال، كذات الله وصفاته، وكلّ ما ليس بجسم ولا جسماني، سواء كان من الصفات كالعلم والقدرة وغيرها، أو من الذوات كذات العقل والنفس، وكطبائع الماهيات والكليات»[1].

أقول: قوله: «وكلّ ما ليس بجسم»... إلىٰ آخره. ممنوع، بل يدخل فيه بحسبه ظهوراً، فإنّه برزخ للصاعد والنازل، بل يلزمه علىٰ قوله قبل في قوة الخيال، وفيه الشبح، بل بالنسبة إلىٰ المادّيات الصور، وكذا في الطبائع، وفيه تدارك أعرضنا عنه اختصاراً.

قال: «فالذي من القسم الأول إذا وقع في الخيال، كمن رأىٰ إنساناً ثم غمض بصره، وجد صورته حاضرة في خياله كأنّه ينظر إليها، ولكن إذا فتح العين وأبصر وجد تفرقةً بين الإدراكين، والمُدرَك أمر واحد، ولا ترجع التفرقة إلىٰ اختلاف بين الأمرين في الصورة، إذ الصورة واحدة كما قلنا، وإنما الافتراق لزيادة الوضوح والكشف، فإنّ صورة المرئي صارت بالرؤية أتمّ انكشافاً، وهو كشخص يرىٰ في وقت الإسفار قبل طلوع الشمس وانتشار ضوئها، ثم يرىٰ عند تمام الضوء، فإنّه لا يفارق الحالة الأُخرىٰ للأولىٰ، إلّا في مزيد الانكشاف.

فإذن الرؤية هي استكمال لإدراك الخيال، وهو غاية الكشف، وسمّي ذلك رؤية، لأنه غاية الكشف لا لأنّه في العين، بل لو خلق الإدراك الكامل لقوة في غير هذا العضو كالجبهة أو كالصدر، لكان رؤية أيضاً»[2].

أقول: مع الغيبة تبقىٰ صورته في الخيال، بعد صعودها من العين إلىٰ الحس، وفيها تجرّد، بل إذا حصل مانع عن رؤية الذات. وإذا زال المانع، فإن كانت العين حاضرة ووقعت عليها العين انطبعت صورتها عليها، وغابت وزالت عن العين، ولم تبقَ صورة، وإن لم تكن حاضرة لم تزد تلك الصورة التي هي شبح منفصل من شبح المادة الخارجية والذات الجسمانية، والفرق بين الحالتين ظاهر من وجوه شتّىٰ، ويرجع إلىٰ رؤية العين، ولو بعمل

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦١، بتفاوت. (٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦١.

شيء غيّر موضعها، فتأمّل.

ولو كان الإدراك المخصوص في غير هذه العين بهذه الخصوصية، لابدّ وأن تكون عيناً لا جهة، وإن كان يجوز خلافه من خرق العادة وممّا يدخل في القدرة، وليست الرؤية استكمال قوة الخيال كما لا يخفىٰ، والتفرقة بينهما يدركها سائر الناس.

قال: «بل يجب أن يعلم هاهنا أنّ القوة الخيالية للإنسان هي في جوهرها أقوىٰ إدراكاً وأدوم مدركاً من هذا البصر، الذي في العين وغيره من الحواس الظاهرة، لكن النفس مشغولة عنها بشواغل الطبيعة البدنية مادامت هذه الحياة، ولأجل ذلك تكون إدراكات هذه الحواس الظاهرة أقوىٰ وأجلىٰ عند الإنسان، فإذا خلعت عن ذاتها هذا البدن الطبيعي، وتلبّست بلباس الحشر وكسوة الآخرة، كانت ترىٰ الصورة الجزئية بعين الخيال، وتكون رؤية الخيال عند ذلك أقوىٰ وأوضح وأصح وأصدق من رؤية البصر»[١].

أقول: كونها أقوىٰ إدراكاً مطلقاً ممنوع، وغيرها من القوىٰ ـ كالمفكرة ـ أقوىٰ منها بكثير. فَلِمَ لا يجعل الأمر يدور مدارها، بل في الحشر والنشر علىٰ أضعف القوىٰ. ولا غنىٰ للنفس عن المادة، وفي كل مقام بحسبه. ولا يكون الخيال غداً أقوىٰ وله حاجة إلىٰ المادة، وصورها أقوىٰ من صوره، لكن جعله وصوره هو مبنى ثواب [القبر][٢] وعقابه والجنة والنار، وكل ذلك يرجع إلىٰ حال النفس، ليس بخارج في العالم الكبير. وسيأتي بسط كلامه ـ وبيان خلافه للعقل والنقل ـ في مجلّدي المعاد الرابع عشر والخامس عشر، إن شاء الله تعالىٰ، ولنختصر الكلام معه هنا.

قال: «وأيضاً ينبغي أن يعلم أنّ الصورة الخيالية إذا اشتدت وقويت لا تصير حسية طبيعيّة، إذ الصورة الغير المادية لا تصير بالاستكمال مادّية، ولا المادّية بالاشتداد تصير مفارقة إلّا علىٰ وجه الاستبدال، وتوارد الصور كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا نَحنُ بِمَسبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمثَالَكُم وَنُنشِئَكُم فَي مَا لا تَعلَمُونَ﴾[٣]، وتحقيق ذلك ممّا يطول شرحه، وعليه يبتني إثبات المعاد الجسماني»[٤].

أقول: بل يبطل المعاد الجسماني ويحيله فإنّه عبارة عن عَودِ الروح إلىٰ البدن الدنيوي

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦١. (٢) في النسختين: «الغير».

(٣) «الواقعة» الآية: ٦٠ – ٦١.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦١ – ١٦٢، صححناه علىٰ المصدر.

بعد جمعه من قبره، لا أنّه ظهور النفس بصورتها الخيالية، كما تصوّره هذا الملّا. والمادي لا يصير مجرداً ـ بوجه أصلاً ـ وهو في حركته العرضية، ولا النفس عقلاً، وللبسط معه محل آخر.

قال: «وإذا فهمت ذلك في المتخيّلات، فاعلم أنّ المعقولات التي لا حصول لها في الخيال، بل في العقل أيضاً، لمعرفتها وإدراكها درجتان: إحداهما أول، والثانية استكمال واشتداد له، وبين الثاني والأول من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح وقوّة الوجود والحصول، كما بين المتخيل والمرئي، فيسمّىٰ الثاني ـ بالاضافة إلىٰ الأول ـ مشاهدة ولقاء ورؤية، لما علمت مراراً أنّ الرؤية سمّيت رؤية لأنّها إدراك علىٰ سبيل المشاهدة وحضور المعلوم وزيادة الكشف.

وكما أنّ سنّة الله جارية في أنّ تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية البصرية، واشتغال النفس بشواغل هذا البدن يمنع من تمام الكشف بالرؤية الخيالية، ولابدّ من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية البصرية أو الخيالية، لكن الحجاب في الأول خارجي عرضي، يرتفع متىٰ قصد الإنسان، وفي الثاني طبيعي لا يرتفع إلّا بالموت، فكذلك سنّة الله جارية بأنّ النفس ما دامت محجوبة بمقتضىٰ الشهوات والسيّئات، وما غلب عليها من رذائل الأخلاق ومساوئ الصفات، فإنّها لا تنتهي إلىٰ المشاهدة واللقاء في المعلومات الخارجة عن عالَمَي الحسّ والخيال، بل هذه الحياة ـ أيضاً ـ حجاب عنها بالضرورة. ولهذا قال تعالىٰ لموسىٰ عليه السلام: ﴿لَن تَرَانِي﴾[1].

وأمّا رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة المعراج، فلظهور سلطان الآخرة عليه بالموت الإرادي. فإذا ارتفع الحجاب بالموت، فإن كانت النفس عارفة غير ملوّثة بالكدورات الدنيوية فعند ذلك تستعد ـ لنقائها وصفائها عن الكدورات، حيث لا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ولا غبرة ـ لأن يتجلّىٰ لها الحق سبحانه تجلّياً ويكون انكشاف تجليه ـ بالإضافة إلىٰ ما عَلِمَه ـ كانكشاف تجلّي المرئيات بالإضافة إلىٰ ما يتخيّله، وهذه المشاهدة والتجلّي هي التي تسمىٰ رؤية.

فإذن رؤية الله حق بشرط أن لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيّل متصوّر مخصوص بحهة ومكان، فإنّ ذلك ممّا يتعالىٰ عنه ربّ الأرباب علوّاً كبيراً، بل كما عرفته في

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

الدنيا معرفة حقيقية، من غير تخيّل وتصوّر وتقدير شكل وكيف، فتراه في الآخرة كذلك.

بل نقول: إنّ المعرفة الحاصلة في الدنيا هي التي تستكمل، فيبلغ كمال الكشف والوضوح، وينقلب مشاهدة، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلّا من جهة زيادة الكشف والوضوح وتأكد الوجود وقوّة القوام، كما في استكمال الخيال بالرؤية، وإليه الاشارة بقوله تعالىٰ: ﴿نُورُهُم يَسعَىٰ بَينَ أَيدِيهِم وَبِأَيمَانِهِم يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتمِم لَنَا نُورَنَا﴾[1]. وكما ينكشف له بذلك النور ذات الله وصفاته عياناً، فكذلك يشاهد عالم الربوبية ويعاين الحضرة الإلٰهية، بلا كسوة المثال وصورة الخيال»[2].

أقول: ما سمعت سابقاً في المتخيلات يجري نحوه في المعقولات، بطور آخر يناسبه، فتدبّر.

قوله: «فيسمىٰ الثاني»... إلىٰ آخره، إن أراد بطريق المجاز الشائع لا الحقيقة فيرجع إلىٰ زيادة معرفته بآياته والكشف عنه ـ عن صفة ظهوره ـ بالتنزيه له به، عاد لما نقول ولا رؤية للذات، بل بظهورها لانفسها، وان أراد الحقيقة فبلوغه لها ممنوع، فلا كشف عن الذات للأقرب الأفضل، فضلاً عن غيره.

قوله: «فكذلك سنّة الله جارية بأنّ النفس»... إلىٰ آخره، لقد قال بقول الأشاعرة وزيادة، وإن نفىٰ الرؤية الحسّية فهي تكون حسّية غداً، والرؤية بغير جهة وكيف ونحوها محال، سواء فيه الحسية وغيرها في كلّ مقام بحسبه، ولا يتجلّىٰ الله بذاته لأفضل العقول المجرّدة الكاملة ذاتاً وفعلاً فضلاً عن النفوس، فالقديم لا ينزل للحادث ولا يسعه، والحادث لا يصعد للقديم. وهذا التجلي الذي عناه، إن كان الذات لغيرها فهو محال، وإن كان الفعلي فليس هو رؤية للذات، ولا خاصاً بمقام، بل عام في كلّ واحد بحسبه، دنياً وآخرة.

قوله: «فإذن رؤية الله حق»... إلىٰ آخره. نعم هي حق، بشرط عدم رجوعها للذات ولو بوجه، فإنّه محال فيها، بل عبارة عن زيادة المعرفة والاطمئنان والكشف الإمكاني، لا الوجوبي الذاتي، لا كما قال، والله متعالٍ عنه.

قوله: «بل كما عرفته في الدنيا»... إلىٰ آخره، هذه ـ هنا ـ معرفة صفة بما ظهر وتجلّىٰ للأشياء بالأشياء، وزيادتها لا توجب رؤية الذات، فليست هذه المعرفة موصلة لذلك،

---

(١) «التحريم» الآية: ٨.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٢ - ١٦٣، صححناه علىٰ المصدر.

لأنها معرفة توصيف حادثة اسميّة بما يسع الحادث وترجع له، والله منزّه عنها، ولا يخرج الممكن عن ذلك، فلا توصل لذلك، إنّه لمن المحال.

قوله: «بل نقول: إنّ المعرفة»... إلىٰ آخره. العلم بالشيء لا يوجب ذلك ولا يصل له، كما علمت مكرّراً، والاختلاف بينهما بغير ذلك من وجوه، لكن مراده من ذلك لا يخفىٰ، مع ظهور فساده.

قوله: «وكما ينكشف له بذلك النور ذات الله»... إلىٰ آخره، مفاسده لا تُحصىٰ، ظاهر جملة منها ممّا سبق، ويعني بعالم الربوبيّة وحضرة الإلهية: صور الأسماء والأعيان وتحقّق الأشياء كملاً في الأزل في ذات الله أو معه، وكثيراً ما يكرره في كتبه وغيره ويعبّر عنه بعبارات، وبطلانه ظاهر، ليس هنا موضع البسط معه.

والعجب من مسلم يفوه بهذا لسانه، فضلاً عن مدّعي الحكمة والمعرفة! لكن متّصل بأهل التصوّف، وانصبغت نفسه بكلامه، خبط في الأحاديث وغيرها خبط عشواء ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهدِي السَّبِيلَ﴾[1].

وكلام الفاضل ـ السابق ـ البحراني* تبع الصدر الشيرازي هنا، وهو ما وعدناك به. قال: «وإذا كانت النفوس ملوّثة بالكدورات الدنيوية راسخة فيها الملكات الرديئة لا تقبل الصلاح والتهذيب، فهي محجوبة عن الربّ تعالىٰ أبد الآبدين، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّهُم عَن رَبِّهِم يَومَئِذٍ لَمَحجُوبُونَ﴾[2].

وإن كانت مُسلِمة عارفة، والخبائث غير راسخة وقابلة للإصلاح والتهذيب، تعرض علىٰ النار بقدر الحاجة إلىٰ التزكية، حتىٰ تنفكّ من ذلك، وأقلّه لحظة، وأقصاه في حق المؤمنين كما في بعض الأخبار: (سبعة آلاف سنةٍ)، فإذا كمل استعدّ للقاء الله والحضرة الإلهية، فإن كان ما حصّله من العقائد دنياً من البرهان واليقين أُلحق بالملأ الأعلىٰ، وشرب شراب المقرَّبين، مطالعاً جمال الله وجلاله بعين العقل وحقيقة العرفان، وإن كان من التقليد والتسليم فدرجته دون ذلك، وله ما تشتهي نفسه في الجنان.

ولا يبعد أنّ الله يتجلّىٰ لبعض هؤلاء علىٰ صورة معتقده، بواسطة لقاء شبح روحاني،

---

(١) «الأحزاب» الآية: ٤.

(*) يعني الشيخ محمداً ابن الشيخ عبد الله البلادي البحراني.

(٢) «المطففون» الآية: ١٥.

علىٰ حسب معتقده دنياً مع ضرب من التجريد والتنزيه، فهذا توضيح قوله عليه السلام: (ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان)»[1].

أقول: أسقطنا بعض الألفاظ اختصاراً ونقول: وجميع قوله ساقط، وبطلان تقسيمه، وما قاله بالنسبة للقاء الله ورؤيته ـ وتجلّي ذاته للقسم الآخر بصورة إيمانه ـ لا حق فيه، ظاهر ممّا سبق مكرراً.

ومعنىٰ قوله عليه السلام ما أسمعناك وسيأتي أيضاً، لا كما قال وجرف به كلامهم عليهم السلام. وهو حرم آمن.

وفي الأخبار: مكث بعض المؤمنين أكثر من ذلك، وسيأتي بيانه في مجلّد المعاد، وليس هنا موضع بيانه، فدعهم وما يفترون ولتصغي إليه أفئدة الجاهلين والتابعين علىٰ غير هدىً.

قال: «تبين في العلوم أنّ الأمر البسيط الذي لا مبدأ له ولا جزء بوجه من الوجوه لا سبيل إلىٰ اكتساب معرفة ذاته إلّا من طريق الاستدلال بالقياس، ومالا مبدأ له ولا جزء ولا مثل، إمّا مجهول محض، وإمّا معلوم بالكشف، وشهود الذات المنكشفة بعين البصيرة، من غير واسطة قياس أو حاسة، فلا يعرف بقياس ولا يدرك بحاسة»[2].

أقول: لا تنكشف ذاته أيضاً ولا يعلم به، ويلزم منه القياس والتشبيه أيضاً، فلا مفرّ عنه، إمّا حسّاً أو عقلاً، وهو منزّه عن الكلّ.

قال: «وأشار إلىٰ دفع شبهة أخرىٰ، وهي أنّه تعالىٰ إذا لم يكن معلوماً لأحد من الناس، إلّا لواحد بعد واحد من أكابر الأولياء، فمن المعبود في العبادات والمقصود في الدعوات ورفع الحاجات والمرغوب والمرهوب؟ أجاب عليه السلام بقوله: (**موصوف بالآيات معروف بالعلامات**): بالبراهين المفيدة للقطع:

أحدها: لمّيّ يفيد حقيقة المطلوب من طريق مقوماته ومبادئه، وهذا محال في حقه تعالىٰ.

وثانيها: إنّيّ يفيد وجود الشيء مطلقاً، وهو الاستدلال بالآثار، وهو حاكم بوجوده بالنظر إلىٰ الآثار، وإن لم يكن لحقيقة ذاته حدّ أو برهان. ومتىٰ رسخت هذه المعارف واستكملت النفس وخرجت إلىٰ حدّ الفعل شاهدت الحضرة الإلٰهية».

---

(١) انظر: «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦٣ – ١٦٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) و(٣) انظر: «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦٤ – ١٦٥، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

أقول: سبق مثله مع بيان بطلانه، وأسقطنا باقي كلامه استعجالاً واختصاراً. والنفس لا تنقلب عقلاً ولا تصل لحدّه.

ثم نرجع للحديث وبيانه بما يبطل الباطل، ويحق الحق في أصل المسألة، كما سبق ويأتي.

مراد الخارجي -لعنه الله- هو أنّه لا تصح عبادة غير المرئي، فإنّ العبادة تتضمن عابداً ومعبوداً وعبادة، وهي تتضمن الدعاء والرجاء والرغبة والرهبة والخضوع والتضرع، إلىٰ باقي العبادات، ولا يكون إلّا برؤيته وحضوره ومشاهدته، وهي الرؤية، كذا شبّه، ومن الرؤية يلزم التشبيه والمماثلة.

والإمام عليه السلام لمّا عرف من اعتقاده هذا، قال عليه السلام: (**بل لم تره العيون بمشاهدة الأبصار**) وقدّم التنزيه ونفىٰ المشاهدة والكشف الذاتي عن الكلّ، سواء فيه أبصار العيون الحسية والعقلية، فلا يحصل ذلك لأحد، لا بحدّ ولا بقياس ولا بمشابهة وحدس، ولا بكشف وتجلٍّ مطلقاً، لا كما سمعت، وما لم ننقله من أقوال العامة والمتصوفة، فلو أمكن فيه أحدها لزم الباقي وقامت فيه آية الإمكان. وليست العبادة متوقّفة علىٰ مشاهدة الذات بذاتها وحضورها. كيف وليس العبادة بحسب الذات والكشف عن حقيقتها ولا معرفتها كذلك؟ وإنّما تتوقف علىٰ معرفته بآياته والأنوار القلبية وحقائق الإيمان المثبتة له، والمعرفة له معرفة توصيف بغير إحاطة واكتناه.

وإذا عرف الشيء وشوهد بالظهور، يقال: إنّه رُئي، أي عُلِم وعُرِف، لا رؤية إحاطة شهوديّة، فقال عليه السلام: (**ولكن رأته القلوب**)... إلىٰ آخره، فدفع بهذا رؤية الذات مطلقاً، فإنّه يوجب ذلك، وهو منزّه عن الإمكان وصفاته والمشابهة والتشبيه، ولا محذور يلزم من معنىٰ الرؤية كما نقول، وإنّما تلزم المفاسد لو فسّرت بغيره، ممّا سمعت من كلام الملّا وأشباهه من المتصوفة.

ولو صحّ قولهم لزم ثبوت المِثل له تعالىٰ، وصفة المقابلة والإحاطة به والاشتباه والتشبيه وغير ذلك، ولله الصفة العليا، ولا يوصف الله بصفة تفيد الحقيقة ورؤية الذات حسّاً أو عقلاً، والثاني يرجع إلىٰ الإحاطة بالذات، فلا يوصف بالرؤية مطلقاً.

وقال عليه السلام: (**ضلّت فيك الصفات، وتفسّخت دونك النعوت، وحارت في كبريائك لطائف**

الأوهام) كما في بعض أدعية السجادية[١] وغيرها. قال الله: ﴿سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٢] وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَضرِبُوا للهِ الأَمثَالَ﴾[٣].

وإذا استحالت الإحاطة الذاتية فجميع ما نصفه به، كمالاً وتنزيهاً، إنّما هو بما تبيّن لنا في ذواتنا، قال عليه السلام: **(تجلّىٰ لها بها)**[٤]، وقال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ﴾ الآية[٥]، وقال عليه السلام: **(انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)**[٦] وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يرىٰ أو يكشف عن الذات؟ وأين الأثر والمؤثر؟ إنّه لمن المحال، فلا يرىٰ الله بوجه مطلقاً، نعم بوجه دلالة.

ونقول أيضاً: معرفته تعالىٰ اكتناهاً محال، لاستحالة [الظهور][٧] الذاتي، بل الصفاتي، وكذا العبادة، ووجب من ذلك أن لا تكون معرفته إلّا معرفة رسم، وتمييزاً للخلق عن [الخالق][٨]، تمييز صفة لا مباينة |عزلة|. فوجب أن يثبت لله ـ ثبوت [استدلال][٩] ـ أعلىٰ ما يمكن من الكمال بحسب ما يليق بنا ونعدّه كمالاً، من غير حصر وانتهاء، علىٰ خلاف ما نعرفه، بما عرّفنا نفسه، وإن كان دون ذاته القدرة، وهو بقدرنا لا بقدره، كما قال زين العابدين عليه السلام[١٠] في مناجاته وغيرها، وقال الباقر عليه السلام: **(ولعل النمل الصغار تتوهم أنّ لله تعالىٰ زُبانيتين فإنّ ذلك كمالها)**[١١] وقال تعالىٰ: ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعلَىٰ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾[١٢].

فإذا كان الأمر في العادة والمعرفة كما عرفت، فكيف ترىٰ ذاته تعالىٰ أو يحاط به حسّاً أو عقلاً، بآية أو بكشف وتجلٍّ؟ فلا يكون مثلُه وآيتُه وصفته الدالة إلّا خلقه ـ |وخلقه| خلوٌ منها ـ وهو تعالىٰ خالٍ من صفة خلقه، وكلّ ما يمكن فيهم منزّه عنه تعالىٰ، وما يمكن فينا وتبلغه العقول من الرؤية والإحاطة فلا يجري فيه تعالىٰ، وإلّا اشتبه الخالق والمخلوق

---

(١) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص١٤٦، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل.

(٢) «الأنعام» الآية: ١٠٠.

(٣) «النحل» الآية: ٧٤.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٥) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٦) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

(٧) في «أ»: «التبلور».

(٨) في النسختين: «الخلق».

(٩) في «ب»: «استدلالية».

(١٠) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٣٢٦؛ «بحار الأنوار» ج٩١، ص١٥١، مناجاة الذاكرين، وفيها: (علىٰ أن ذكري لك بقدري، لا بقدرك).

(١١) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(١٢) «الروم» الآية: ٢٧.

فلم يتميّزا.

ولا خفاء في أنّ إثبات الرؤية يبطل ما وصفه به الإمام عليه السلام في هذه الرواية وغيرها، وكذا القرآن، ودلّ عليه في الأنفس والآفاق، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون. وأيضاً هو تعالىٰ لا يُكتنه، كما مرّ مكرراً، وصفته ذاته، ومنّزه عن الخلق وصفته، ولا نسبة تقوم به ولا إضافة وغير ذلك، لكن القرآن ورد بوصفه [ولا نسبة][1] ما يدلّ علىٰ ثبوت [نسبة][2] لخلقه، كالخالقية والمجيء والرحمة والرؤية ونحوها، فهي صفة فعليّة تعود لفعله، ووصف الذات بها يعود لفعلها، والنسبة لها تعظيماً وتنويهاً وتشريفاً.

فهذه ونحوها صفات فعلية لا ذاتية، وترجع إلىٰ المثل الأعلىٰ المذكور في القرآن[3] والزيارة الجامعة[4] الكبرىٰ وغيرها، وسببه ظهوره تعالىٰ لكنّه لم يظهر بذاته، بل بالدلالة، وظهور توصيف، فهو غير موجود بذاته عند الخلق ولا معهم، وموجود معهم وقبل وبعد، بالوصف والدلالة. ولا يمكن للأثر أن يعرف المؤثر بحقيقته، بل ظهوره بصفته، [وهو ما][5]، تعرّف لنا بنا، فلا يمكن له أن يراه ويدركه، إذ لا ذكر له في مقام الذات بوجه لا عدم ولا لا عدم، ولا ثبوت ولا لا ثبوت.

وفي السجادية: (سبحانك أنت الأول في أوّليّتك وعلىٰ ذلك أنت دائم لا تزول)[6] فلاحَظَّ للعيون وأفهام العقول منه تعالىٰ إلّا إدراك ما يطيقون من نور فعله ـ لا ذاته ـ بحسب ما ظهر لهم بهم. كإدراك الشعاع للشمس ورؤيته لها، فتأمّل وميّز.

فالأدلة العقلية والنقلية ـ والآفاقية والأنفسية ـ متفقة متواترة علىٰ استحالة رؤيته تعالىٰ، وإدراك ذاته ومشاهدتها، بأيّ معنىٰ ظنّ وتوهّم، وإنّ ما زعمه بعض وسمعته من زخرف القول. وأيضاً اتّصال الخلق بالخالق إنما هو في جانب الظهور، وهي المعيّة المذكورة في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَينَ مَا كُنتُم﴾[7] ﴿وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ﴾[8] وأمثالها،

---

(١) من «ب». (٢) في «أ»: «نسبته».

(٣) في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعلَىٰ فِي السَّمٰوٰتِ وَالأَرضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ ـ «الروم» الآية: ٢٧.

(٤) «الفقيه» ج ٢، ص ٣٧٠، ح ١٦٢٥؛ «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٦، ح ١٧٧؛ «البلد الأمين» ص ٢٩٧.

(٥) في «ب»: «مما».

(٦) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ١٤٦، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل.

(٧) «الحديد» الآية: ٤. (٨) «ق» الآية: ١٦.

وقوله عليه السلام: (مع كلّ شيء لا بممازجة، ودون كل شيء لا بمباينة)[1].

وإذا كان ظهوره كذلك، ولا رابطة بين الذات وخلقِه ولا كيف ولا نسبة، فإدراك المصنوع وإشارته وتوجّهه لا يعدو فعله، لا بحقيقته، بل بجهة ظهوره، ولا يدركه، فكيف الذات؟ فنهاية وصوله إلىٰ جهة ظهور [المؤثر][2] فلا رؤية له وتحقق فوقه، فلا يراه سبحانه ويحيط به إلّا رؤية ظهورية، لا ذاتية.

وقول الصادق عليه السلام: (إنّا لأشدُّ اتّصالاً بالله من شعاع الشمس بها)[3] ـ وكذا قالوا في الشيعة وهم ـ فالمراد به ما عرفت من شدّة الاتصال الظهوري، فهم حملة فعله، قال تعالىٰ: ﴿وَمِن آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمرِهِ﴾[4] وقال عليه السلام: (كل شيء بأمره قائم)[5].

ولو نظرت إلىٰ قيام [شعاع الشمس] بها والاتصال لم تجده قياماً بالذات، ولا اتصالاً بها، فكذا هم عليهم السلام، ولذا عبّروا بالأشدية؛ فإنّها توجب مقام الحدوث وملاحظة الغير، وممّا عرفت مقطوعاً به أن الأثر لا ذكر له في ذات المؤثر، وإلّا بطل الفرض واستحال.

وقول المتصوّفة ومن تبعهم من فرق الإسلام: «إنّ الأثر ظهور ذات المؤثر بطورٍ من الأطوار، وتعين من تعيناتها، وشؤون الذات لا يخرج عن الذات» باطل وضلال، والأدلة العقلية والنقلية تحيله، كما أوضحناه في غير موضع.

فإذن لا يمكن القول بأن الحادث قد يتّحد بالقديم، أو يتجلّىٰ له، فيرىٰ الذات في حالة من أحواله، وإلّا بطل ذلك. فإن كانت الحقيقة واحدة ولا اقتران وانفعال وتغيّر فيها، قلنا: فلا راءٍ ومرئي، ولا مفرّ عن لزوم التغيّر ولو عرضاً، وتطورات الذات واختلافها بها، وهو في أمثلتهم ظاهر، كالبحر وأمواجه والماء في الثلج[6]، وغيرها من اللوازم الباطلة.

لكن نقول: كلّ أثر له جهتان: جهة من نفسه ـ هو حجاب له، وهو مجعولية، لا أنّ له إنّية قديمة ـ وجهة من ربّه، أي جاعليّة ودلالة، وإذا نظر إليه بهذه الجهة فهو اسم، وهو مبدأ

---

(١) «التوحيد» ص٣٠٦، ح١، وفيه: (هو في الأشياء علىٰ غير ممازجة، خارج منها علىٰ غير مباينة).

(٢) في «أ»: «المؤثرة».

(٣) لم نعثر عليه بهذا اللفظ. وفي «الكافي» ج٢، ص١٦٦، ح٤: (وإن روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها).

(٤) «الروم» الآية: ٢٥.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكل شيء قائم به)، وفي «البلد الأمين» ص٩٧: (كل شيء سواك قائم بأمرك).

(٦) انظر: «الإنسان الكامل» ص٩٠.

اشتقاق له يدلّ علىٰ مؤثره، والاسم في مرتبة الأثر لا في مرتبة الذات، والدلالة عليه كالقائم، باعتبار ظهور الذات بالقيام لا بحسبها نفسها، وهو محال، وإلّا كانت هي القيام [ولا توصف بغيره][1] ولا صحّ سلبه، ولم تفرق بين قولك: ذات وذات قائمة، وليس كذلك.

فإذا قلنا: قائم، يدل علىٰ ذات قائمة؛ فليس هو بحسب الذات نفسها، وإلّا لم تُقيّد بقيد، فهو بحسب ظهورها بالقيام، فلا يكون القائم عين زيد، بل ظهوره، فلا يمكن القول برؤية الذات نفسها الخالية من القيود قبلُ وبعدُ وحالتها، لا بكشف ولا برهان ولا غيرها بوجه من الوجوه، إنّه لمن المحال، ولا له من جواب.

فإذا قلت: القائم زيد مثلاً، فإنّما هو بحسب الدلالة والتعريف، فهو هو ظهوراً وهو صفته صفة رسم.

وهذا معنىٰ الاتحاد الوارد في أخبارهم، لا أنّه هو هو مطلقاً، ولذا قالوا: (لنا مع ربّنا حالات، نحن فيها هو، وهو فيها نحن، وهو هو، ونحن نحن)[2] وقال: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[3].

فهو نفس معرفته لا نفس ذاته، ولا تصغِ إلىٰ كلام أهل التصوف هنا وأتباعهم، فإنّه ضلال.

وفي دعاء الحجة في رجب: (وبمقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها إلّا أنّهم عبادك وخلقك)[4]... إلىٰ آخر الدعاء. كما تقول: القائم زيد إلّا إنّه صفته، فيكونون حينئذٍ محل المشيئة، بل نفسها ظهوراً، فلا نظر لهم للذات، ولا خروج عن الأثرية، بل هو بحسب الظهور.

فالمتصوفة ومن تبعهم، لعلّه لمّا وصل منهم بعض إلىٰ هذا المقام، وجهل أمره وصفته، قال: هو الله، ورآه من غير جهة، لمّا رآه مجرّداً عن الكيف وغيره، لأنه والجهة وغيرها مخلوقة به، وهي فيه، لكنها مخفية وتظهر في الآثار، وقالوا: رأينا الله، وجعلوا غيره تعينات وأطوار الذات، وهو كفر وإلحاد في أسمائه، وذرهم وما يفترون، فهذا أصل ضلالهم.

فاتضح لك تواتر الأدلة العقلية والنقلية علىٰ استحالة رؤيته ـ دنياً أو آخرة ـ لمخلوق مطلقاً، سواء في ذلك الرؤية الحسية والعقلية، بكشف أو برهان أو غيرهما، ومن ادّعىٰ

---

(١) في «ب»: «ولا توجب بُعده».
(٢) «شرح العرشية» ج ٢، ص ١٣٢، بتفاوت.
(٣) «مصباح الشريعة» ص ١٣؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٢، ح ١٤٩.
(٤) «مصباح المتهجّد» ص ٧٣٩ - ٧٤٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

بعضها فقد أحال ولزمه غيرها، فاكتف بما سمعت في هذا الباب وغيره وإن كان قليلاً من الحق، والحق أظهر من ذلك، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبرٌ إلىٰ أميرالمؤمنين صلوات الله عليه، فقال: ياأميرالمؤمنين هل رأيت ربّك حين عبدتَهُ؟ قال: فقال: ويلك ما كنتُ أعبُدُ ربّاً لم أره؛ قال: وكيف رأيتَه؟ قال: ويْلكَ لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان﴾.

أقول: لم يتكلم عليه الملّا ومحمد صادق، واكتفيا فيه بما سبق منهما، وردّه وبيانه ظاهرٌ ممّا سبق، وكذا حقائق الايمان.

أمّا الشبهات الشيطانية وما عليه السبل المضلّة فليست منه، فليس بظاهر ولا دلالة عليه تعالىٰ، بل سبيلها الشيطان، لأنها عدم ذاتي لا شيء، وبجهة وجودها الذهني مصنوع ذهني دال، وهو غير ذلك.

وفي التوحيد[1] مثله، وسيأتيك في باب جوامع التوحيد، في حديث ذعلب، أنّه سأل عليّاً عليه السلام وهو علىٰ المنبر بالكوفة، فقال له: هل رأيت ربّك؟ فقال: (ويلك ياذعلب ما كنت أعبد ربّاً لم أره) قال: يا أميرالمؤمنين كيف رأيته؟ قال: (**ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، ويلك يا ذعلب إنّ ربّي لطيف اللطافة لا يوصف باللّطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكِبَر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ**)[2]... إلىٰ آخر الحديث، وستسمعه في بابه إن شاء الله.

وفي الاحتجاج في سؤالات الزنديق الذي أتى أباعبدالله عليه السلام، وكان من جملة ما سأله أنّه قال: كيف يعبد اللهَ الخلقُ ولم يروه؟ قال: (**رأته القلوبُ بنورِ الإيمان، وأثبتته العقول بيقظتها إثبات العيان، وأبصرته الأبصار بما رأته من حسن التركيب وإحكام التأليف، ثم الرسل**

---

(١) «التوحيد» ص١٠٩، ح٦.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٢، ح٤، وفي «الكافي» ج١، ص١٣٨، ح٤، بتفاوت يسير.

وآياتها والكتب ومحكماتها، واقتصرت العلماء علىٰ ما رأت من عظمته دون رؤيته).

قال: أليس هو قادر أن يظهر لهم حتىٰ يروه ويعرفوه، فيُعبد علىٰ يقين؟ قال: (ليس للمحال جواب) قال: فمن أين أثبت أنبياءً ورسلاً؟ قال عليه السلام: (إنّا لمّا أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا، وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً، لم يَجُز أن يشاهده خلقه، ولا أن يلامسوه ولا أن يباشرهم ويباشروه ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه وعباده، يدلّونهم علىٰ مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه، وثبت عند ذلك أنّ له معبّرين، وهم أنبياء الله وصفوته من خلقه، حكماء مؤدّبين بالحكمة، مبعوثين عنه، مشاركين للناس في أحوالهم علىٰ مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب، مؤيدين من عند الحكيم العليم، بالحكمة والدلائل والبراهين والشواهد: من إحياء الأموات وإبراء الأكمه والأبرص، فلا تخلو الأرض من حجّة يكون معه علم يدلّ علىٰ صدق مقال رسول الله صلى الله عليه وآله ووجوب عدالته)... الحديث[1].

وبالجملة [فالنصّ][2] الدالّ علىٰ نفي الرؤية الحسيّة عنه تعالىٰ وإثبات الرؤية العقلية - ولكن لا عن اكتناه وإحاطة كما زعمه الأشاعرة، ولكن بحقائق الايمان، الدالّة علىٰ ثبوته التي هي غيره - كثير، وهذه معرفة دلالة لا إحاطة ذاتية، ولا شكّ في وضوح الدلالة عليه وعمومها، وكذلك غير خفي أنّ هذه ليست خاصة بالآخرة، لحصول هذه في الدنيا، كما هو صريح حديث أبي بصير المروي في التوحيد[3]، وسبق لك.

ومعلوم أنّ الآثار الدالة علىٰ ثبوته واعتقاده لا تختص بمقام ولا تغيب آناً ما، وإلّا لم يكن معبوداً معروفاً لكل موجود، وعامّ الدلالة وخالقاً لكل ممكن، فتدبّر.

والعجب من بعض الطلبة يأتي إلىٰ مثل هذا الحديث ويستدل به علىٰ أن الله يرىٰ بالقلب لا بالعين من غير اكتناه، ويفسرها بالرؤية الذاتية! مع أنّ فيه: (رأته القلوب بحقائق الإيمان) وبه عرّف الرؤية: أنّها رؤية تصديق واعتقاد أثري؛ لأنها بحقائق الايمان، و[أين هو والذات][4] القدسية؟

وكذا ما في حديث ذعلب من البيان بالنسبة إلىٰ القلوب والأبصار، ولا تختلف علىٰ

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢١٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «فالنقل».

(٣) «التوحيد» ص ١١٧، ح ٢٠.

(٤) في النسختين: «اينه».

الذات الجهات، ولا تعرف بجهة ترجع للذات، بل بجهة غيرها، وهي منزهةٌ عن التركيب واختلاف الجهة. ولو عُرفت الذات [وأُدركت][1] بمشاهدة الأبصار ـ وهو يشمل البصر والبصائر، بل الثاني أولىٰ ـ لأُدرِكَ بالحسّ وحُدّ به، أو بالعقل، وكلاهما محالان عليه تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿ عن عاصم ابن حميد، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: ذاكرت أبا عبدالله ﷺ فيما يروون من الرؤية، فقال: الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسيُّ جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر، فإن كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب ﴾.

أقول: وفي التوحيد[2] مثله، وفي بعض نسخ الكافي: (يرون).

ويقع الكلام في مسائل:

المسألة [الأولىٰ][3]: في تخصيص النسبة بالسبعين في جميع المراتب الأربع، ومن العلماء والشرّاح من لم يتعرّض لها.

وقال جماعة[4]: إنّ المراد النكتة كـالأربعين والألف والسبعين الألف، لا لخصوصية واعتبار لهذا العدد دون غيره.

وهذا ليس بالمرضي بل كلام الشارع ـ محلّ الحكم، ومن تقصر عنه عقول سائر الأمم ـ يحب أن يُحمل علىٰ محامل حسنة وقواعد عقلية، دون التخمين والخرافيات، كحال من يتكلّم بغير قصد من سائر الناس.

وفيه أيضاً تنزيل لجميع مقاصد الشرع ـ في مثل الأعداد ـ علىٰ الأمور اللغوية التي لا

---

(١) في النسختين: «وادراكها».
(٢) «التوحيد» ص١٠٨، ح٣.
(٣) في النسختين: «الأول».
(٤) انظر: «مشكاة الأنوار» ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» ج٤، ص٤٠.

يستعلمها سائرهم.

ثم هب أنّه قصد التكثير، فما وجه قصد التكثير بالسبعين دون المائة والألف مثلاً، ممّا يحصل به التكثير، بل أزيد؟ فلا يندفع. لو تأمّلت وجدت اعتبار التكثير يأباه اللفظ، بل تكذيباً للرسول ﷺ، حيث إنّ منطوقه: إنّ نسبة كذا من كذا هذه النسبة، كما تقول: نسبة الواحد مثلاً من العشرة أو السبعة أو السبعين كذا، فلا يصح إجراء التكثير حينئذٍ، وهو ظاهر.

وقال بعض[1] **بعدم معرفتها والاطّلاع عليها، لا له ولا لغيره أصلاً، إلّا جناب النبوة.**

وما قاله في نفسه مقبول، وهم درجات. وأمّا قصره غيره [عن][2] فهمه، أو أنّ جناب النبوة لم يظهر منها بيان هذه الخصوصية، وأنّها ممّا لا يطيق حمله غيرهم، فمردود غير مقبول، بل الظاهر أنّ اعتبار ذلك لأحد الأمرين:

الأمر الأول: أنّ السبعين أصلها السبعة، وهذه المراتب الأربع بينها ارتباط السببي والمسبّبي، والظاهر والباطن، فبينهما علّية ومعلولية.

والعلّة ـ من حيث هي علة ـ إنّما تتمّ وتكون كاملة إذا استجمعت سرّ التوليد، ففي مقام العدد، الذي هو العالم الحرفي المطابق للتكوين، إذا حصلت مزية الزوج، والفرد سرّ التوليد، وأوّل الزوج والفرد ـ كما ذكره فيثاغورس[3] ـ الثلاثة والأربعة، ولهذا نسبت السبعة إلىٰ الكمال، لاشتمالها علىٰ أول الأفراد والأزواج. والفرد قبل الزوج، والواحد ليس من العدد، فأوّلهما السبعة، ففي الأصل هي علّة للسبعين في العشرات، فالآحاد مقام العلّية، والعشرات مقام المعلولية، فهي مركبة منها بنقلها، ولا تؤخذ بسبعمائة؛ لأنها في مقام معلول المعلول، ولا الألف؛ لأنها في مقام معلول معلول المعلول، فظهر سر السبعين لأجل السبعة.

الأمر الثاني: إنّ الشمس في الفلك الرابع، ولها تأثير في الأفلاك السبعة ـ من زحل إلىٰ القمر ـ بما استجنّ فيها من التأثيرات والإمداد ـ بأمر الله تعالىٰ وكمال حكمته، [و] باعتبار الكليات سبعة، بمنزلة المظهر الواحد، وهو الشمس، ونسبة الواحد إلىٰ ما فوقه بالعشر، علىٰ ما في العالي من الزيادة النورية وكثرة الجامعية، فتكون سبعين، فنسبة نور الشمس

---

(١) انظر: «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٢٤٥. (٢) في النسختين: «علىٰ».

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ٢، ص ٣٩١.

إلىٰ نور الكرسي نسبة الواحد للسبعين.

المسألة الثانية: الصدر ـ في العالم الصغير الإنساني ـ مقابل الكرسي، وهو مقرّ الصور، والقلب مقابل العرش، وهو مقرّ المعاني الخالية عن التكثّر، والحجاب مقام العقل الأول مقابلة الذكر الأول في الإنسان، والسرّ مقام المشيئة، وهي الوجود المطلق، التي هي غيب غيب المعلول الأول.

وليس أنوار العرش والكرسي وما فوقهما محسوسة، إذ ليس إلّا الظهور، فكلما اشتدّ الشيء ظهوراً وتأثيراً اشتدّ خفاءً. أمّا النور المحسوس فهو أضعف الأنوارّ لأنه أضعف ظهوراً، إذ المحسوس فاضل الفاضل وظاهر الظاهر.

ولو أريد بالعرش والكرسي العلْمَين، فليس هو بعلم الواجب الذي هو عين ذاته، ولا تكون النسبة نسبة الشيء لنفسه، بل هما متفاضلان، والأنوار الحسية والألوان لها مبادئ غيبيّة تنسب لها باعتبار النهاية، وباعتبار مرتبتها في القرب والبعد والتوسط.

فهذه المراتب الأربع مع الشمس قد اعتبر فيها الإمامعليه السلام جمع العالم بمراتب الكلّية، وهي مرتبة الأجسام والنفوس والعقول وعالم الأمر، وهو عالم المشيئة.

المسألة الثالثة: غير خفي أنّ العوالم كثيرة، ونسبة كلّ سافل إلىٰ العالي كالنقطة في البحر، أما نسبته إلىٰ ما هو أعلىٰ منه بدرجة أو درجتين فتضمحل جداً، ولا يكون له قدر محسوس. وكذلك علىٰ قدر النسبة العقلية النسبة الحسية، فمن زعم أنّ الله يرىٰ بالبصر أو يمكن، فهذه الشمس جسم ظاهرٌ نسبته إلىٰ غيره هذه النسبة، وهي متناهية، فإن قدر أن ينظرها ليس دونها حجاب فهو يقدر علىٰ النظر إلىٰ الله تعالىٰ، لكن رؤيته لها مستحيلة، فاستحالة رؤيته لله تعالىٰ بطريق أولىٰ.

هذا في الرؤية الحسية البصرية، وعلىٰ هذه النسبة في الرؤية العقلية، هي رؤية الذات بالعقل، ليس في مظهر من المظاهر ولا في آية من آياته، فالنسبة واحدة والعجز متحقق.

فإذن كما عجزت الحاسة البصرية عن إدراك الشمس بلا حجاب، فكذلك القوة العقلية عاجزة عن إدراك العقل وما فوقه، لا بالنظر له بوجه. وهذا البرهان الذي هو في البداهة ظاهر، ممّا لم يذكره المتكلّمون في كتبهم، لكن القواعد الحكمية تثبته والأمر كذلك، بل هو أثبت القواعد.

فاتضح أنّ الحديث دالّ علىٰ إبطال رؤيته بالبصر ورؤية الذات، لا أنّه خاصّ بالأولىٰ،

كما هو ظاهر كلام محمد صالح[1] كما هو غير خفي.

المسألة الرابعة: قوله: **(ليس دونها سحاب)** فيه تصريح إلىٰ أنّ الشمس تنظرها القوة الحاسة إذا كان [ليس دونها][2] سحاب، وذلك لظهورها لها لا بالذات، بل بمرتبة أقل، كذلك الواجب تعالىٰ، إنما يعرف بحقائق الإيمان وبالآثار الدالة عليه في الأنفس والآفاق، التي لا تغيب عن الإنسان أصلاً، كما عرفت الإشارة له في أحاديثهم السابقة، فسبحان من هو باطن بما ظهر.

وليس له حجاب، وإنّما سمّي ما تحت الستر حجاباً لقصور ما تحته عن إدراكه، كما ورد: **(لا يعرفك إلّا الله وأنا، ولا يعرفني إلّا الله وأنت)**[3].

فالواسطة الكلية هي المظهر الكلي، وما سواها مراتب مقيّدة دونها، ولا يعدو كلٌّ مرتبته، لا أنّها حجاب لله، فليس دون الله حجاب، بل هو الظاهر في كلّ شيء ـ ولكلّ شيء مرتبة ـ وما في وسع ذلك الشيء وقربه فتأمل، فكثيراً ما أعتمد علىٰ الإشارة في مثل هذا الموضع، اعتماداً علىٰ فهمك. والله الموفق.

فائدة نقلية

قال ملّا محسن الكاشاني في الشرح: «لعلّ الأنوار الأربعة ـ التي جعلها فوق نور الشمس ـ إشارة إلىٰ النور الخيالي والنفسي والعقلي والإلهي، فالخيالي مظاهره هو الذي في هذا العالم: أبدان الحيوانات الأرضية، وصدر الإنسان الصغير. وأعظم المظاهر لأعظم أفراده: هو الكرسي الذي هو صدر الإنسان الكبير، ولهذا نسبه إلىٰ الكرسي. والنور النفسي هو الذي مظاهره في هذا العالم: قلوب بني آدم لمن كان له قلب، وأعظم المظاهر لأعظم أفراده: هو العرش الذي هو قلب العالم الكبير، ولهذا نسبه إلىٰ العرش، وهو مظهر النور العقلي الذي نسبه إلىٰ الحجاب، لأن العقل حجاب للمشاهدة، وهو مظهر النور الإلهي الذي نسبه إلىٰ الستر، لأنه مستور عن العقول.

وهذه الأنوار كلّها من سنخ واحد بسيط لا تفاوت بينها، إلّا بالشدة والضعف، لأن حقيقة

---

(١) «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٤٦. (٢) في النسختين: «بدونها».

(٣) «مختصر بصائر الدرجات» ص١٢٥، بتفاوت، ونحوه في «بحار الأنوار» ج٣٩، ص٨٤.

النور ليست إلّا نفس الظهور، أعني الظاهر لنفسه المظهر لغيره فلا شيء أظهر منه، ولا يمكن الاطّلاع علىٰ شيء من أفراده إلّا بالمشاهدة الحضورية، وكلّ ما كان منها أشدّ ظهوراً وأقوىٰ نوراً في حدّ ذاته فهو أبطن وأخفىٰ من إدراك هذه الحواس الظاهرة الجسمانية.

ونسبة كلّ إلىٰ ما فوقها في شدّة النورية كنسبة الواحد إلىٰ السبعين كما أشار إليه، ثم لا نسبة لأعلىٰ طبقاتها إلىٰ الذات الإلٰهية التي هي نور الأنوار، لأنه في شدة النورية فوق ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ، فما أضلّ وأغوىٰ مَن زعم وادّعىٰ إمكان رؤيته سبحانه بهذه العين، وهو ممّن يعجز عن تحديق بصره إلىٰ جرم الشمس، وإملاء عينيه من نورها بلا سحاب»[1] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ ما في صدر كلامه من الإجمال، وأنّ الكرسي مقرّ الصور، فهو مظهر النفس، والعرش للعقل. فقد استبان لك واتضح أنّ البصائر والأبصار والعقول والأفكار في العجز الذاتي عن إدراك بعض مخلوقاته، فكيف الواحد القهار؟! تعالىٰ الله عمّا يقول المشبّهون والمتوهمون علوّاً كبيراً. فإن كان مدّعي الرؤية صادقاً، فهذه الشمس فيها يظهر صدق دعواه من استحالته، كما في الحديث الذي قبل حديث شُبُّخْت من الباب السابق: (إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلقٌ من خلقِ الله، فإن قدرت أن تملأ عينيك منها فهو كما تقول)[2] وراجعه، فإنّه نصّ في استحال الرؤية ـ أيضاً ـ بالمعنيين.

❑ الحديث رقم ﴿٨﴾

قوله: ﴿عن ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لمّا أُسريَ بي إلىٰ السماءِ بلغ بي جبرئيل عليه السلام مكاناً لم يطأه قطّ جبرئيل، فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحب﴾.

أقول: وهذا مثل الحديث السابق في المكانية أول الباب، وكما قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾[3]، وهذه هي الرؤية القلبية التي |فيها| رأىٰ الله بقلبه، كما في حديث

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٨٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: باب النهي عن الكلام في الكيفيّة، ح٨. (٣) «النجم» الآية: ١٨.

التوحيد[١]. والباء في: (بلغ بي) سببيّة، أي بلغ جبرائيل عليه السلام بسببي مكاناً لم يطأه جبرائيل عليه السلام قبل، والأمر كذلك.

[عليكَ بأربابِ الصُّدورِ] فَمَن غَدا مُضافاً لأربابِ الصُّدور تَصَدّرا[٢]

فكيف أرباب العقول والقلوب؟.

أو بلغ به جبرائيل عليه السلام، ولا يدلّ على فضله عليه صلى الله عليه وآله، فهو كالخادم في حوائج المخدوم. وهو به، أو كالقوى من العقل تستمد به ويدرك بها أموراً جزئية، وليست أفضل منه.

والضمير في (أحبّ) يعود إلى الله، أو إلى الرسول ولا تنافي، فهو صلى الله عليه وآله - [كما] سبق - محل مشيئته ومقام فعله ومحبته، لا مقام الذات الأحدية.

وهذا الحديث صريح في إبطال حتى رؤية الذات بالقلب كغيره، لا تخصيص إبطال الرؤية بالحس أو الخيال أو العقلية التصورية، كما زعمه جيل من الجهّال، وما دلّ على المنع بوجه دالّ على المنع في الباقي، وإذا جازت بوجه جاز في [الباقي][٣]، فتأمّل.

وقال الكاشاني في الوافي: «قوله: (فكشف له)... إلى آخره، من كلام الرضا عليه السلام، وفي توحيد الصدوق: (فكشف لي فأراني)[٤] وبتقديم (جبرئيل) عليه السلام على (قطّ) وهو أوضح»[٥].

أقول: لا أوضحيّة، وما توهّمه الترجيح به حاصل على نسخة الكافي، والوجه الآخر أيضاً لا محذور فيه، فتأمل لما سبق.

قال: «وفاعل (أحب) إمّا الرسول صلى الله عليه وآله، وفيه إشارة إلى أنّ قوة الرؤية على قدر قوة المحبّة، وسعة إدراك المحبّ، لا على قدر شدّة نور المحبوب، لأنه غير متناه، وإمّا الله، وهو الأظهر، أي ما أحبّ الله أن يُريه من نفسه في ذلك الوقت، وعلى التقديرين لم تتعلق الرؤية بكنه ذاته وتمام حقيقته»[٦].

أقول: وفيه خبط من وجوه، سيأتي بعضها في كلام مع أُستاذه عن قريب، إن شاء الله تعالى، فتأمّل.

---

(١) «التوحيد» ص١١٦، ح١٦.

(٢) «مغني اللبيب» ص٦٦٩؛ «خزانة الأدب» ج٢، ص٣٢٩، والبيت لأمين الدين المحلّي.

(٣) في النسختين: «الثاني».

(٤) «التوحيد» ص١٠٨، ح٤.

(٥) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٧٨.

(٦) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٧٨.

وفي حديث[1] آخر: أنّ جبرائيل عليه السلام تأخر عنه صلى الله عليه وآله، وهذا قطعي، إذ جبرائيل عليه السلام أحطّ قدراً من أن يبلغ لمرتبة محمد صلى الله عليه وآله، ويكون الكاشف حينئذٍ غير جبرائيل عليه السلام، وإلّا لوطئه، وقد قال عليه السلام: (لم يطأه) فهذا الذي رآه محمد صلى الله عليه وآله في معراجه، وهو نور العظمة، لا أنّه رأىٰ ربّه ونزل، كالذي هو في جهة ومقصود خاص، بل هو فوق وتحت ويمين وشمال وفي كل مكان، ولا يخلو منه مكان.

باب[2]

في قوله تعالىٰ: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾[3]

أقول: وفي بعض النسخ: (وفي قوله تعالىٰ)... إلىٰ آخره، بغير لفظ: «باب».

[illegible]

بالثياب، الله أعظم مِن أن يُرىٰ بالعين ﴾.

الحديث رقم ﴿ ١٠ ﴾

﴿ عن أبي هاشم الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الله: هل يوصف؟ فقال: أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلىٰ، قال: أما تقرأ قوله تعالىٰ: ﴿ لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ ﴾؟ قلت: بلىٰ، قال: فتعرفون الأبصار؟ قلت: بلىٰ، قال: ما هي؟ قلت: أبصار العيون، فقال: إنّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون، فهو لا تدركه الأوهام، وهو يدرك الأوهام ﴾.

الحديث رقم ﴿ ١١ ﴾

﴿ عن داود بن القاسم أبي هاشم الجعفري، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار؟ فقال: يا أبا هاشم أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون، أنت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها، ولا تدركها ببصرك، وأوهام القلوب لا تدركه، فكيف أبصار العيون؟! ﴾.

أوهام القلوب

أقول: استدل الإمام عليه السلام علىٰ أنّ البصائر المنفي عنه تعالىٰ إدراكها | له |، المراد بها: أوهام القلوب بقوله تعالىٰ: ﴿ قَد جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَبِّكُم ﴾[1] فكما أنّ لنا بصراً حسّياً، كذلك بصر عقلي، وهو جمع «بصيرة»، وممّا هو مشهور عند العرف لا ينكر من قولهم: فلان بصير بكذا، أي عالم به مدرك له.

ولا خفاء أنّ تخصيص الأبصار بالحسّية لا وجه له، إذ نفي الإبصار الوهمي يقتضي نفي الحسي، وكلّ محسوس مُدرَكٌ بالوهم ولا عكس، ألا ترىٰ أنك تدرك وتتوهم ما لا وجود

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٠٤.

له وما لا تشاهده، كالمعتقدات الباطلة والأمور الخيالية، وكتصديقك بوجود البلاد النائية التي لم تشاهدها، أو شاهدتها وقتاً ما وذهلت عنها.

فالمراد بالإبصار: إدراك الوهم، ويكون نفي الإدراك الإحساسي بطريق أولىٰ، أو يراد ما هو أعم، وكذا الروايات السابقة ـ النافية عنه تعالىٰ الإحاطة والرؤية وما ماثلها ـ المراد منها الإحاطتان، لا الحسية خاصة، فالله أجلّ من ذلك بما لم تثبت له الإحاطة الحسية، أو المكان الحسي أو الرؤية الحسية، إلّا من الوهم وأحكامه، بل جميع مذاهب الأشاعرة والمعتزلة وسائر الآراء المضلّة، إنّما نشأت من غلبة أحكام الوهم، ثم يحكمون بتوهمهم علىٰ نفس الأمر، لا أنّ الواقع كذلك، بل بخلافه.

لكن ظاهر هذه الأحاديث المذكورة هنا، في تفسير البصائر من هذه الآية، أنّ المراد بها: أبصار القلوب لا بصر العين ولا الأعم، ولم يجعله محل التوهم، فالله أجلّ من أن تنسب له الرؤية بهذا البصر الظاهر، ونفىٰ عنه الرؤية القلبية لذاته تعالىٰ، سواء كان بإحاطة أو بإدراك بوجه من الذات نفسها، فإنّه لا يجري فيها.

نعم، يجري في رؤيتها في آيات الوجود الدالة عليه، وهي غير الذات، وجعل نفي الرؤية عنه بالمعنىٰ الأول، وتفسير البصائر بأوهام القلوب، وكلّ ما تدركه هنا وهمٌ، لأنه خطأ، ونفيه عنه أولىٰ، فإنّه أعظم وأدقّ وأفسح عالماً، ومحل الإدراك والتصوّرات، لبساطته وكونه رئيساً علىٰ الجوارح الظاهرة، واستدل عليه بالقرآن والعرف العام الجاري علىٰ الألسن، وهو من الأدلة علىٰ حجّية العرف، كما قررناه في «سلّم الأصول».

ويكون نفي الرؤية الحسية ببصر العين عنه بطريق أولىٰ، فإنّ انتفاء الأشدّ والأعظم والأكبر وعجزه عن الرؤية دليل علىٰ نفيها بالنسبة إلىٰ الضعيف بطريق أولىٰ، وهو يدل أيضاً علىٰ حجّية قياس الأولوية ما لم يعارضه دليل أقوىٰ، ولهذا قال عليه السلام في بعض الأحاديث: (الله أعظم من أن يُرىٰ بالعين)[1] إشارة إلىٰ تعيين إرادة أوهام القلوب وبصائرها من الآية، لا بصر العين، وأنّه منفي بذلك، ونفي الأول أوهم. وفيه رد علىٰ المفسّرين لها بأبصار العيون الحسية.

قال ملّا خليل في الشرح في عنوان الباب ما لفظه: «وأما قوله: في قوله: ﴿لا تُدرِكُهُ

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٧٧.

﴿الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾ فقيل: إنّه كلام مستأنف من محمد بن يعقوب عنوناً للأحاديث التي بعده، أي الكلام في قوله: ﴿لا تُدرِكُهُ﴾ انتهىٰ. والأظهر علىٰ هذا أن يقدّم عليه ما يرويه عن هشام بن الحكم»[١].

أقول: هذا القائل ميرزا محمّد الاسترآبادي رحمه الله، وهو الظاهر، ويدل عليه ذكر الباب في كثير من نسخ الكافي، ولا أظهرية علىٰ هذا في تقديم ما نقله عن هشام، بل الأرجح تأخيره عن جميع أحاديث نفي الرؤية، فإنّه من كلامه، وعدّ بعضٍ له من الأحاديث غلط ظاهر.

قال: «ويحتمل أن يكون تتمة كلام الرضا عليه السلام، ويكون «في» متعلقاً بـ(كشف)، [بأن يكون كشف الدليل علىٰ استحالة الرؤية بالبصر في بيان قوله: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾][٢]»[٣].

[**أقول:**][٤] هذا ضعيف، [وخلاف][٥] الظاهر من اللفظ وعدم تماميّته. وينافيه أيضاً ذكر الباب في كثير من النسخ.

وملّا صدرا الشيرازي في الشرح وصل قوله: «في قوله: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ »... إلىٰ آخره برواية ابن أبي نصر السابقة، وجعله من تتمتها ظاهراً، ثمّ قال في الشرح ما لفظه: «السُّرىٰ: السير في الليل، وسريت سُرَىً ومَسْرىً من باب ضَرَبَ، وأسريت: إذا سرت ليلاً، وأسْراهُ وأسْرىٰ به مثل أخذ الخطامَ وبالخطامِ. وطئ الموضع يطؤه، والوَطْأةُ: موضع القدم»[٦].

أقول: هذا نقل من كتب اللغة[٧]، وفيه بحث نقلي أعرضنا عنه، وفي إدخاله نظر ظاهر، لمخالفة النسخ.

قال: «قوله عليه السلام: (فكشف له) أي كشف الله لمحمد صلى الله عليه وآله، كأنّه كلام الرضا عليه السلام، وكذلك (فأراه الله من نور عظمته) الضمير الأول راجع إلىٰ الرسول صلى الله عليه وآله »[٨].

أقول: هو من كلام الرضا عليه السلام يقيناً، والكاشف الله لمحمد صلى الله عليه وآله، وكذا الرائي ولكنه بما

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٥٠، مرعشية، ومصوّرته في دار المصطفىٰ صلى الله عليه وآله .

(٢) ليست في المصدر.

(٣) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٥٠، باختلاف.

(٤) في «أ»: «قوله».

(٥) في «أ»: «واطلاق».

(٦) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٨.

(٧) انظر: «لسان العرب» ج٦، ص٢٥٢، «سرا».

(٨) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٨، صححناه علىٰ المصدر.

ظهر لمحمدﷺ به له، بما تجلّىٰ له الله، وظهر بحروف وجود محمدﷺ، ومقامه [الفعلي][١] لا الذاتي ـ أزلُ الآزال من كل وجه ـ ولا بوجه الله تعالىٰ.

قال: «وقوله: (ما أحب) يحتمل أن يكون فاعل (أحبّ) هو الرسولﷺ، وفيه إشعار بأنّ قوة الرؤية علىٰ قدر قوة المحبة وسعة إدراك المحب، فإنّ المحبة عين إدراك الملائم، فإذا كان إدراك المحبوب نفس رؤيته للمحبوب ـ لما علمت أنّ إدراك النور الأُحدي لا يمكن إلّا بالمشاهدة الحضورية ـ كانت قوة هذه الرؤية في مثل هذا المرئي المحبوب علىٰ قدر قوة نور الناظر المحب وقوّة محبته، لا علىٰ قدر شدّة نور المحبوب الأحدي، لأنه غير متناهٍ في شدّته، فلا يحيطون به علماً.

وهذا عجيب فإنّ ذاته تعالىٰ نور أحدي، لا انقسام ولا تبعّض فيه، ثم المشاهدة والرؤية لم تقع إلّا لذاته من غير حجاب ولا أخذ صورة، إذ صورته ذاته ولا مثل له، ومع ذلك لم تتعلق الرؤية بكنه ذاته وتمام حقيقته، ولم تتعلق أيضاً إلّا بذاته وحقيقته، فإذن منشأ هذا القصور والنقصان في الرؤية من قبل الرائي، وقصور الناظر ونقصه عن درجة التمام واللاتناهي في المنظور»[٢].

أقول: أصل المحبّة ومنشؤها مقام الفعل، وفي كل وجه منه ورأس، وهو منشأ المعرفة واليقين والرؤية القلبية الفطرية، وتتفرّع منه باقي أنواعها إلىٰ الحسية، وكلّها رؤية دلالة ومعرفة، لا اكتناه وإحاطة، والمحبة إدراك صفة كمال الشيء لا إدراك نفسه وحقيقته، فلا تكون نفس رؤية المحبوب بحسب الذات، وإدراك النور الأُحدي القدسي لا يمكن إلّا بحسب الدلالة ـ في آياته الدالة عليه ـ من غير اكتناه ووقوع علىٰ الذات الأحدية نفسها، لاستحالته بالنسبة لها، لا بالتصور ولا بالحضور ولا بوجه أصلاً، لا كما قال هذا [الملّا]. وقوة نور الناظر المحب هو نور المحبوب الظاهر له به، فإنّه لا يظهر بذاته لأُحد، ولا يسعه مخلوق من خلقه مطلقاً.

نعم، قلب عبده المؤمن الخاص ـ وهو محمد وآلهﷺ ـ يسعه، [وهي][٣] سعة فعلية لا ذاتية، وغيرهم ـ صلىٰ الله عليهم ـ لا يسعه وسعاً فعلياً، نعم يسعه بوجه من وجوهه،

---

(١) في النسختين: «العلي».

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٨ – ١٦٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «وهو».

والأشياء فيها متفاوتة من العرش إلىٰ الفرش.

وانظر إلىٰ ضلاله فيما هو ظاهر الفساد بقوله: «الرؤية لم تتعلق إلّا بالذات من غير حجاب وأخذ صورة، ولم تتعلق بكنه ذاته وتمام حقيقته».

فانظر إلىٰ التناقض، وكأنّه جعل الذات بذاتها عند المحب، إدراكها من وجه ذاتي، وإن لم يحط بها، وهو إثبات للتركيب فيه وجهة وجهة، لكن علىٰ قاعدته وقوله بوحدة الوجود يلزمه القول بالإحاطة بها أيضاً ـ ولو إجمالاً ـ حال كونه هو هو، وكلّه [خطأ] [ـ] نعوذ بالله منه.

هذا والذات الأحدية بأحديتها لا توصف بتناهٍ ولا اللاتناهي، ولا بالتمام ولا النقص، فإنّ جميعها في مقام ملاحظة الغير والتضاد، وهو منزّه عن جميعها، فترجع لفعله.

نعم، ربما يقال: التعبير باللانهاية لنفي الحدوث وإثبات الأزل، الذي هو عين الذات بلا فرق بوجه أصلاً. ومن هنا يظهر ضعف ما قاله الكاشاني في هذا الحديث سابقاً، وهو ما وعدناك به قبل[1].

قال: «ويحتمل أن يكون الفاعل له هو الله، أي أراه الله من نور عظمته ما أراد وأحبّ أن يعطيه في ذلك الوقت ـ أعني ليلة الإسراء ـ ولعل الذي يعطيه يوم الآخرة أضعاف ذلك من قوة الرؤية ونور البصيرة، إذ قد بقي له ﷺ بعد من حجاب البشرية شيئاً، فإذا ارتفعت البشرية يوم القيامة وزال الحجاب بالكلية، تمّ حينئذٍ نور الرؤية وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾[2] فما لم يفْنَ السالك عن نفسه بالكلية فهو بَعدُ في حجاب نفسه، فإذا فني عن ذاته بالكلية، وهلك وجهه الفاني في وجه الله الباقي، كان عند ذلك تمام النور وغاية الحضور، كما قيل: إذا تمّ الفقر فهو الله»[3].

أقول: قوله: «ويحتمل»... إلىٰ آخره، الفاعل له المعطي هو الله، وهو ما ظهر له به وأحبّه به، فلا تنافي بين الوجهين، وذلك حين قطعه شؤون نفسه، وبقائه بإبقاء الله له في رؤيته له، بما ظهر له به، فهو باقٍ بعد فنائه، فناء انقطاع، وهو فناء صفاتي، لا عدم للذات في ذات الله فإنّه كفر، ولا فرق في ذلك بين الدنيا والآخرة في بعض دون بعض آخر.

وتمام النور تمام فعلي وتخلّق صفاتي، لا يفيد الكشف عن الذات الأحدية والفناء فيها،

---

(١) في شرح الحديث الثامن من هذا الباب. (٢) «التحريم» الآية: ٨.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٦٩، صححناه علىٰ المصدر.

فكل شيء هالك إلّا وجهه، وهو جهة فيضه تعالىٰ وفعله القائم به كل شيء، وفي كل شيء وجه ورأس من ذلك، وعلىٰ قول هذا الملّا هنا يلزم حضور الذات بكنهها، وقد أبطله قَبلُ، وإذا تمّ الفقر فهو في نهاية البعد، ورجع بصره إلىٰ نفسه وانغمس في مبدأ إنّيته ـ وهي جهة الفيض ـ وفعله، لا الذات الأحدية.

لكن هذا الملّا يغرف عن أهل التصوف، وقائلهم يقول: «أناالله من غير أنا»[1] فإنيّته عدم، فالإنسان يحصل من واجب وجود ومن عدم، وقيوده هي الماهيّة، فإذا غلبت عليه خفي الحق فيها، وإذا قطعها ظهر الحقّ وكان هو، فهو الله. وهذا القول وقوله هنا واحد، نعوذ بالله من هذا [الخطأ] [ـ] الظاهر، فهذا رأس توحيده، ومن تبع ابن عربي وقع في تيه [الخطأ].

قال: «وقال بعض الفقراء:

بيني وبينَك إنّيٌّ يُنازِعُني فارفع بلطفِك إنّيي مِن البينِ[2]

وقد بلغ الكلام إلىٰ حدّ يدقّ عن الأفهام، وربما يحرك سلسلة المجانين ويوجب شنعة الجهّال واللئام، فلنمسك عنه عنان الكلام»[3].

أقول: ما صرّحت به أولاً كافٍ في الكشف عن [ـ] معتقده، وأنّه ليس من المذهب، بل من مذهب أهل التصوف، ولهم أشعار كثيرة في هذا المضمون نقلها ممّا يطول، وهؤلاء توهّموا خيالات وحكموا علىٰ فعله أنّه الله وذاته، فذرهم وما يفترون، وما ذكرناه فإشارة، وسيأتيك زيادة إن شاء الله تعالىٰ.

ومن راجع توحيد الجيلاني[4] وما كتبه ابن عربي في معنىٰ التوحيد، ومعنىٰ الوحدة والفناء والبقاء، وجد ما قاله الملّا مغترفاً منه، وأهل الفقر الذي يعني هو الفقر الذي ورد[5]

---

(١) نسبه صاحب «جوامع الكلم» في الرسالة الرشتية، ص٦٩، إلىٰ ابن عربي، بلفظ: «أنا الله بلا أنا».

(٢) «ديوان الحلّاج» ص١٦٠. (٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٩.

(٤) هو عبدالكريم الجيلي، ولد في بغداد نحو ٧٦٦هـ، من أسرة جيلانية الأصل، متصوف عربي، له «الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» وفيه يبدو تأثره واضحاً بابن عربي في وحدة الوجود.

انظر: «معجم الفلاسفة» ص٢٤٠؛ «موسوعة أعلام الفلسفة» ج١، ص٣٩٥، الرقم: ٤٧٣.

(٥) لعلّه أراد قول الصادق عليه السلام: (كاد الفقر أن يكون كفراً) أو قول أمير المؤمنين عليه السلام: (الفقر طرف من الكفر)، انظر: «بحار الأنوار» ج٦٩، ص٢٩، ح٢٦؛ ج٧٥، ص١٢، ح٧٠.

فيه أنّه كفر أوكاد أن يكون، لا الفقر الذي هو شعار الصالحين وفخر الأنبياء، وهو الفقر إلىٰ الله تعالىٰ، فيلاحظونه في كل شيء وينظرونه أولاً، وهو ظهور وتجلٍ فعلي، بما ظهر للسالك به له، لا تجلٍّ ذاتي، فهو حقيقتك وصفاتك صفته، فأنت مرآة له وبالعكس، والذات منزّه عن جميع ذلك. ومن راجع كتبه، وما نقلناه عنه متفرقاً في هذا الشرح وغيره، علم صدق ما قلت فيه، وأنّه متصوّف اعتقاداً لا يعرّج علىٰ كتبه، وكذا الكاشاني وأمثاله.

قال: «وقوله عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[1]... إلىٰ آخره متعلّق بقوله: (ما أحبّ)، أو علىٰ تقدير (كما) أو (مِثل) أو نحوهما، والغرض أنّه لم تقع الإراءة والرؤية علىٰ وجه الإحاطة والاكتناه بالتمام، كما في الحديث التالي لهذا الحديث: أنّه سُئِل أبو عبد الله عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾، قال: (إحاطة الوهم) والله ولي الهداية والإتمام»[2] انتهىٰ.

أقول: عرفت ظهور استقلال قوله في قوله تعالىٰ: ﴿لا تُدرِكُهُ﴾ إمّا بتقدير: «باب»، ويدلّ عليه وجود لفظ الباب في بعض نسخ الكافي وما في نظائره، أو بتقدير: في بيان قوله تعالىٰ: ﴿ لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾، لا علىٰ تقدير (مثل) أو (كما) أو نحوهما، ولا أنّه متعلق بقوله: (ما أحب).

قوله: «والغرض»... إلىٰ آخره، لا تقع [الإراءة للذات][3] ولا رؤيتها، لا بالإحاطة أو الاكتناه، لا بالتصور ولا بالحضور، ولا بوجه أيضاً. نعم تقع الرؤية لها بغيرها ممّا يدل عليها، وهي رؤية دلالة، وهي مراتب بحسب ما تجلّىٰ للناظر به له، وهذا التجلّي هو نفس الرؤية.

والملّا الشيرازي في شرح الحديث [التاسع][4] بعد أن بيّن أن المراد بالأبصار في الآية أوهام القلوب، لا البصر الحسي كما بيّن الإمام عليه السلام في الاستدلال عليه بحسب العرف والكتاب، بحسب التضمن والالتزام، وهذا حق إلّا إنه قال: «البصائر: جمع بصيرة، أُطلقت علىٰ ما يبصر به ويزيد في القوة، والمراد بها: آيات الله المنزلة التي يتجلىٰ الحق فيها ويبصرها»[5].

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٦٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في النسختين: «الإرادة بالذات».

(٤) في النسختين: «الأول».

(٥) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٧٠، بتفاوت يسير.

أقول: وفيه خبط فهو تجلٍ فعلي، وهي منه مخلوقة مفاضة، والتجلي والفيض ـ وما منه الفيض ـ ليس من نفس الذات، بل بفعلها، ومقام التجلي دون مقامها. والبصائر هنا بصائر القلب، فإنّ له بصراً أيضاً وسمعاً.

ثم قال ـ بعد كلام له ـ: «واعلم أن جوهر الوهم بعينه جوهر العقل، ومدركاته بعينها مدركات العقل، والفرق بينهما بالقصور والكمال، فما دامت القوة العقلية ناقصة كانت ذات علاقة بالمواد الحسية، منتكسة النظر إليها، لا تدرك المعاني إلّا متعلقة بالمواد مضافة إليها، وربّما تذعن أحكام الحسّ، لضعفها وغلبة الحواس والمحسوسات عليها، فتحكم علىٰ غير المحسوس حكمها علىٰ المحسوس، فما دامت في هذا المقام يطلق عليها اسم الوهم فإذا استقام وقوي صار الوهم عقلاً وخلص عن الزيغ والضلال والآفة والوبال»[١].

أقول: وفيه غلط وخبط، فمبدأ أحدهما دون الآخر، وكذا معاده وجنده. نعم يتوهمُ الاتحادَ القاصرُ بالنظر إلىٰ المادة الجسمانية ومنشأ القوىٰ منها، والاستكمال الاكتسابي، وبسط ذلك لا يسعه المقام.

ثم قال في شرح الحديث [العاشر][٢]: «قول السائل: هل يوصف؟ معناه: هل يوصف بالرؤية؟ فأراد عليه السلام التنبيه والإرشاد علىٰ نفي الرؤية مطلقاً عنه تعالىٰ، بآية من القرآن»[٣].

أقول: يحتمل قوله عليه السلام إنّه لا يوصف علىٰ ظاهره، أي بحسب الذات لا يوصف، فمن وصفه بحسب الذات فقد حدّه وعدّه وقرَنَهُ كما قال[٤] عليه السلام، وقال عليه السلام: **(وكمال توحيده الاخلاص له، وكما الاخلاص له نفي الصفات عنه)**[٥].

ولو وصف بحسب الذات نفسها أُحيط بها كما قال عليه السلام في النهج وغيره، ويلزم إدراك الوهم له، فتكون [الذات] مقام الوصف والتوصيف، وإطلاقها عليها وتسميته في مقام الدلالة والمعرفة، لا مقام الإحاطة، ولا صفة له تعالىٰ صفة اكتناه وإحاطة، بل صفاته المعروفة صفات دلالة.

نعم، يستدل بها علىٰ المجهول المطلق مطلقاً، كل هذا لكون صفاته الذاتية نفس الذات، وهذا الاحتمال قريب، وهو أتمّ وأجمع، وإن كان التقييد بنفي الرؤية أظهر، بسبب

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ١٧١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «الثاني».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ١٧١.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، ١٥٢.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، صححناه علىٰ المصدر.

العجز، فافهم.

واكثر كلامه[١] علىٰ الحديث [الحادي عشر][٢] علىٰ أنّ القوة الخيالية جوهر مجرّد عن عالم الطبيعة والمواد والجهات، وكذا مدركاتها، وكذا في سائر القوىٰ الباطنة.

ونقل خلافاً لغيره وغلّطه، والغلط في قوله، ولقول غيره وجه صحّة، وليس المقام مقام بسط ذلك هنا ولا بيان الاستدلال علىٰ أنّ المراد بالأبصار في الآية: أبصار الوهم لا أبصار العيون، واستدلاله عليه بأنّها أكبر من أبصار العيون، وأقوىٰ منها في الإدراك، يتوقف علىٰ ذلك، ولا يشير إلىٰ ما قال، فلنعرض عن نقل كلامه والردّ عليه.

وممّا سبق أيضاً تظهر لك هذه الأحاديث، وما اشتملت عليه من البراهين ـ عقلاً ونقلاً ـ النافية لرؤية الله عقلاً كالحس، وعرفت معنىٰ ما دل علىٰ رؤيته عقلاً، بمّا لا يوجب تشبيهاً ولا دلالة علىٰ قول مَن ضلّ الحق هنا، ولهذا اختصرنا الكلام هنا اعتماداً علىٰ ما سبق.

ولننقل لك ما قاله محمد صادق في شرح هذه الأحاديث، قال بعد أن وصّل قوله: «في قوله تعالىٰ: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ الآية[٣]» بالحديث السابق، حديث ابن أبي نصر عن الرضا عليه السلام... إلىٰ آخره.

قال ما لفظه: «أقول: جبرائيل عليه السلام هو روحانيّة النبي صلى الله عليه وآله **(أول ما خلق الله عقلي)** وروحانيته كانت منه صلى الله عليه وآله مادام «كانت» في طي مسافة الممكنات، وإذا تجاوز لم يطأ جبرائيل عليه السلام، لأن جبرائيل نفس نبيّنا صلى الله عليه وآله، وتجلّىٰ في الخارج، ويخبر باطنه ظاهره، فإذا وصل إلىٰ هذا الحدّ يتلاشىٰ نفسه في الوجود الواحد الأحد، فلم يبق نفسه صلى الله عليه وآله، وهذا سرّ عدم تجاوز جبرائيل عليه السلام عن هذا الحدّ، لأنه كان محل [فنائه][٤] وتلاشيه في مطلق الوجود، من حيث إنّه وجود بلا شرط شيءٍ من التعيّنات، فحينئذٍ لا يبقىٰ إنيته صلى الله عليه وآله. وجبرائيل كان إنيّة رسول الله صلى الله عليه وآله كما هو الحق أولاً، فظهر إنّية الواحد الأحد، وهذا مكان لم يطأه جبرائيل عليه السلام، ومعنىٰ العبارة: بلغ بي جبرائيل عليه السلام إلىٰ حدّ لم يطأ بعد الابلاغ إلىٰ هذا الحدّ».

أقول: جميع كلامه هذا ضلال، كغيره، وليس المراد بجبرائيل والملائكة كما قال، بل

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٧٢.
(٢) في النسختين: «الثالث».
(٣) «الأنعام» الآية: ١٠٣.
(٤) في النسختين: «ثنائه».

خلق عظيم مستقل، خُلقوا من فاضل طينة الإنسان، موكّلون بوصل أعمال بأخرىٰ، أو إحداث فعل في عالم أو زواله، ويصدرون عن روح القدس، ولم يتجاوز محمدﷺ الإمكان في نهاية قربه، و[لا][١] يقرب من الذات القدسية أحد مطلقاً، ولا ذكر لغيرها معها بوجه، ثبوتاً أو عدماً، بل عدم بمعنىٰ وجوده في مقام الحدوث، ولا ينزل القديم للحادث، ولا يصعد الحادث للقديم، والأزل لا يزيد علىٰ ذاته تعالىٰ، ولا يكون كل الوجود، وشرط شيء أو لا شرط لا يجريان في الذات، لكنه أجرىٰ بعض صفات خلقه في ذاته تعالىٰ.

ولا [يفنىٰ][٢] في ذات الله، والفناء بمعنىٰ عدم ملاحظة وجودها معه تعالىٰ، لا عبارة عن عدم وجوده وظهور وجود الله عليه وفنائه فيه، فإنّه هو في نفس الأمر، كما زعمته المتصوفة وأشباههم. ومع فناء الوجود في وجود الله لم يصدق أنّه بلغ مكاناً لم يطأه وانقطع دونه، لا يكون هذا إلّا مع بقاء وجوده في مقامه ـ كانقطاع الشعاع دون الشمس ـ وفنائها في فعله، فتبصّر.

قال: «وقولهﷺ: (فكشف له، فأراه من نور عظمته ما أحبّ) مَقُول قول الإمامﷺ، وما قبله مَقُول قول رسول اللهﷺ، وقال الإمامﷺ هذا القول بعد نقله قول رسول اللهﷺ في تقريب تفسير آية: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾ يعني: لا تدرك نور عظمة الله ـ أي: ذاته الأقدس ـ [أعين][٣] رؤوس الناس، بل تدركه قلوبهم بالعلم الحضوري لا الحصولي، كما في ليلة الإسراء.

وهذا الإدراك مختص بالمقرّبين، وليس لعموم الناس فيه نصيب. والمقرّبون كلّهم وصلوا إلىٰ تلك المرتبة، نبيّاً كان أو وليّاً كاملاً، ومع ذلك بينهم تفاوت في شدّة الوصول وفي ضعفه، ونبيّنا ﷺ أفضلهم وأعلمهم.

وقد علمت أنّ إطلاق «عظمة» و«كبرياء» كثيراً ما يكون علىٰ ذات الله الأقدس، والمراد منه: هو التجلّي الذاتي في الاصطلاح، وحققوا أنّ إنّية المتجلّي له لا تبقىٰ في التجلّي الذاتي، كما وقع لموسىٰﷺ في الطور، وأخبر الله تعالىٰ عنه بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾[٤] يا موسىٰ، يعني: لا يمكن لك أن ترىٰ ذاتي في التجلّي الذاتي ـ ما دام أنت أنت ـ قطّ،

---

(١) في «ب»: «ولم».
(٢) في «أ»: «ينفي».
(٣) في «أ»: «أعني».
(٤) «الأعراف» الآية: ١٤٣.

ولهذا غُشيَ عليه ومَن معه، ليخلصوا عن إنّيّتهم».

أقول: عرفت أن نور العظمة ليس نفس الذات، حتىٰ بحسب اللفظ، فالإضافة توجب المغايرة، ونور العظمة تقصر دونه العقول، فكيف الذات، ونسبتها لها كنسبة حِسِّكَ للشمس؟ بل أقصر وأحقر، ولا يطلق علىٰ ذات الله نفسها، بل بحسب الظهور، وهو [غير][1] الذات، والتجلّي الذاتي محال. واصطلاح أهل التصوف ضلال، بل [ـ]. وما ظهر لموسىٰ عليه السلام إنّما هو آية من آيات الله، بل نور منه، وليس كما فسّر به الآية، وطلب الملأ الأعلىٰ له كطلب السفلي، كلٌّ بما ظهر له به، ولا يطلب الذات، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، ولا وجود للشيء فوق رتبته ووجوده، فالممكن لا يخرج عن وجوده الإمكاني وماهيته.

وقال في شرح الحديث [التاسع][2] حديث ابن أبي نجران: «الوهم يدرك المعاني الجزئية في المحسوسات، والله ليس جزئياً، بل هو كلّي، وكل كلّي جزئي حقيقي في حدّ ذاته، وكلّي باعتبار السراية وإحاطته في مرايا الممكنات، والسراية لا تنافي الجزئية، وهذه الجزئية جزئية معنوية، والجزئية التي لا سراية لها جزئية عددية، علىٰ قياس الوحدة المعنوية والعددية، ولو كان الله تعالىٰ مدركاً بالوهم ـ والوهم جزئي يدرك الجزئيات ـ يكون باعتبار الجزئية له حد لا يتجاوزه، فيكون في المدرَك ـ بالفتح ـ شيئان: شيء ثابت وشيء فائت، وهو ما بعد الحدّ، والمفهومان لا يستندان لشيء من جهة واحدة؛ بدليل التناسب والارتباط، فيكون في ذات الله اثنينية، فيلزم التركيب في ذاته، والتركيب علامة الاحتياج، والاحتياج علامة الإمكان، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف».

أقول: كلّه ضلال، الله ليس بكلّي، ولا جزئي [ولا يضاف لغيره علىٰ زعمهم، فعندهم[3] كل جزئي حقيقي جزئي][4] إضافي، وهذا من مفاسدهم.

وليس الله بسارٍ، وإنّما السرية [الفعلية][5] لفعله ومشيئته، وقد صرّح قبل: بأنّه يوصف بصفات الإمكان عرضاً، فيكون له حدّ، فكيف ينفيه هنا؟ ولكنه يخبط خبط ضلال وعشواء، وقيامها فيه ـ ولو فرضاً ـ محال، لا لدليل التناسب والارتباط، فإنّه باطل.

قال: «ثمّ اعلم أنّ العقل بالعلم الحصولي لا يمكن أن يدرك المعاني الكلّية، إلّا بانتزاعه

---

(١) في «أ»: «عين».
(٢) في النسختين: «الثاني».
(٣) انظر: «شروح الشمسية» ج١، ص٣١١.
(٤) ليست في «ب».
(٥) في «أ»: «العقلية».

عن الجزئيات، كما صرح به الحكماء، فللوهم مدخل في إدراك العقل، فإنّ العقل يدرك المعاني الجزئية ـ أولاً ـ من الصور التي تدركها الحواس، والعقل ينتزع ثانياً معاني الكلّيات من معاني الجزئيات، ويجعل العقل هذا الجزئي المحدود كلياً محدوداً بحدٍّ لا يتجاوزه، ففي إدراك العقل ـ أيضاً ـ بالعلم الحصولي شيء دون شيء، فلو كان العقل أدرك الله تعالىٰ، يكون فيه شيء دون شيء، وهو باطل لما مرّ.

فالعقل داخل في حكم الوهم ها هنا، فالعلم الحصولي مطلقاً ـ سواءً كان من العقل أو من الوهم ـ مسلوب في إدراك العبد ذات ربّه تعالىٰ، وإذا كان حال العقل والوهم اللذين يدركان المعاني هكذا، فما يكون حال الحواس الظاهرة التي تدرك الأُجسام وأعراضها؟ فالله تعالىٰ أعلىٰ من أن تدرك ذاته بالعقل والوهم والحواس، وهذا كلّه في العلم الحصولي».

أقول: مدخلية الوهم في انتزاع العقل المعاني الجزئية وتجريدها كلّياً كما قال، لكن ذلك والعلم الحصولي إذا لم يجريا في إدراك الواجب فكذا الحضوري، فإنّه مقابله، وإذا انتفىٰ أحدهما انتفىٰ الآخر، فإنّ أحدهما مذكور حال ذكر الآخر، ولو بحسب الصلوح والقوة أو الذكر.

وأيضاً العلم الحصولي والحضوري متوقف علىٰ معلوم ويجريان في الإمكان، والله منزّه عن [سمته][1]، فالحضوري مستحيل في ذات الله تعالىٰ كالحصولي، وإلّا جرىٰ الحصولي، فإن استحال فكذا [الحضوري][2].

هذا وعموم ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[3] ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾[4] ونحوها من الآي والروايات شامل للقسمين، وكذا مثل قوله ﷺ: (**كان الله ولا شيء معه**)[5] وإدراك الذات يوجب معية شيء له، إلىٰ غير هذه المفاسد في كلامه السابق والآتي.

قال: «وأمّا إدراكه تعالىٰ بالعلم الحضوري للعقل جائز، بل واقع للمقرّبين، فإنّ العلم الحضوري صيرورة العالم عين المعلوم، فحينئذٍ يمكن أن يسلب من العالِم ما ينافي المعلوم نحو سلب، فيصل إلىٰ حاق المعلوم، لأنّ الوجود واحد في الكلّ، علىٰ ما هو ثابت بشهود المقرّبين وبأدلة التابعين، وما ينافي الوجود عن الموجود أمور يمكن أن يسلب نفي

---

(١) من «ب».

(٢) في «ب»: «المحصولي».

(٣) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٤) «طه» الآية: ١١٠.

(٥) «شرح المشاعر» ص٦٣٤.

ما هو مبرهن، فيجوز أن يسلب الجزئية ويحصل الإطلاق عن الإطلاق والتقييد، فيصل إلىٰ مرتبة قاب قوسين أو أدنىٰ، فيدرك الوجود الواجب. والواصلون إلىٰ تلك المرتبة كثير، إلّا أنّهم مختلفون في الشدّة والضعف، ونبيّنا محمدﷺ أفضلهم وأعلاهم» انتهىٰ.

أقول: ممّاسبق مكرراً يظهر لك فساده من وجوه، وما افتراه علىٰ الروايات فِريةٌ ظاهرة، بل هي مصرّحة بعكس ما يقول وببطلانه، والله أجل ممّا ذكره، والمخلوق والأثر أحطّ من ذلك. وما في الروايات من إثبات رؤيته تعالىٰ بالعقول عرفت معناه منها ببيان صريح، فلا يدل علىٰ الإدراك للذات بوهم، كيف والعقول هنا أوهام، لوجوه عقلاً ونقلاً، سبق بعضها مفصّلاً؟! ولقد نفىٰ رسول اللهﷺ ـ عن الله وعنه ـ ما أثبته له، وصرّح به كتابه، وليس بأول هفوة وقعت منه، ولوضوحها منه وكثرتها نعرض عنه، طلباً للاختصار واكتفاءً به.

وقال في شرح الحديث [العاشر][1]، حديث أبي هاشم الجعفري: «إنّ الوهم أكبر في الإدراك من العين، لأنّ العين لا تدرك شيئاً إلّا بحضور مادة المرئي، والوهم يدركه بحضور المادة وبغيبتها، ففي إدراكه سعة.

وأيضاً الوهم رئيس الحواس الباطنة ومخدومها، والعين لا رئاسة لها، والوجه فيه: أنّ [الوهم][2] يدرك منافع الأشياء ومضارها، وإذا أُدركت يحكم علىٰ الحواس لأنْ يدركها، وعلىٰ القوة المتصرفة لأنْ يركّب بعضها مع بعض أو يفصل البعض عن البعض، لتحصل المنفعة أو لتندفع المضرّة. وهذا الحكم وإن لم يكن دائماً، إلّا أنّه يكون في بعض الأوقات، وبهذا القدر يثبت رئاسته ومخدوميته. وأيضاً [الوهم][3] يدرك المعاني والأعماق، والعين تدرك الظواهر [والمعاني والأعماق أفضل من الظواهر][4]، والأفضل أكبر درجة».

أقول: مثل هذه الرواية وما ماثلها يبطل ما سبق منه، من إدراك العقل له تعالىٰ بالعلم الحضوري، والعقل هنا وهم، ومع النص عليه من الله والرسولﷺ لم يبق للغير المعارضة، بل فهم ذلك والتسليم، فكيف الافتراء عليهم؟ فذرهم وما يفترون. وبيّنﷺ أكبرية الوهم بإدراكه الغائب أيضاً، فالمعاني أوسع، وأمّا إدراكه الأعماق فلا، فهو للعقل، لكنه هناداخل.

---

(١) في النسختين: «الثالث».

(٢) في «ب»: «الموهم».

(٣) في «أ»: «العقل».

(٤) من «ب».

قال في شرح الحديث [الحادي عشر][(١)]: «إدراك صورة الأشياء كالهند والسند يستند إلىٰ الحس المشترك، [وإدراك معاني الأشياء التي في المحسوسات يستند إلىٰ الوهم، وقد يستند أفعال الحواس الباطنة إلىٰ الوهم ورئاستها كما مرّ، وعلىٰ الخصوص أفعال الحسّ المشترك][(٢)] لقربه، كما أسندﷺ إدراك الهند والسند إليه، مع أنّهما صورتان وليسا بمعنيين، وهذا الاستعمال كثير شائع في عبارات القوم وفي محاوراتهم، وغرضهﷺ: أنّ الوهم يدرك الأشياء في الغيبة وفي الحضور، والبصر لا يدركها إلّا في الحضور، فالوهم أعظم شأناً في الإدراك من البصر».

أقول: مرادهﷺ: جميع القوىٰ الباطنة ومدركات القلب، فمراده: إدراك القلوب الأعم والأقوىٰ، وإبطال ذلك وإحالته يوجبه فيمن دونه بطريق أولىٰ، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿ ١٢ ﴾

قوله: ﴿علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن هشام بن الحكم، قال: الأشياء [كلّها] لا تدرك إلّا بأمرين: بالحواسّ والقلب، والحواس إدراكها علىٰ ثلاثة معانٍ: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالمماسّة، وإدراكاً بلا مداخلة ولا مماسة.

فأمّا الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات، والمشامّ والطعوم. وأمّا الإدراك بالمماسة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث، ومعرفة اللّين والخشن والحرّ والبرد.

وأمّا الإدراك بلا مماسّة ولا مداخلة فالبصر، فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسة ولا مداخلة في حيّز غيره ولا في حيّزه، وإدراك البصر له سبيل وسبب، فسبيله الهواء، وسببه الضياء، فإذا كان السبيل متّصلاً بينه وبين المرئيّ، والسبب قائم، أدرك ما يلاقي [من] الألوان والأشخاص، فإذا حمل البصر علىٰ ما لا سبيل له فيه رجع راجعاً، فحكىٰ ما وراءه [كالناظر في

---

(١) في النسختين: «اللّاحق».

(٢) من « ب ».

المرآة، لا ينفذ بصره في المرآة، فإذا لم يكن له سبيل رجع راجعاً يحكي ما وراءه]، وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً، فيحكي ما وراءه، إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره.

فأمّا القلب، فإنّما سلطانه علىٰ الهواء، فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهّمه، فإذا حمل القلب علىٰ ما ليس في الهواء موجوداً رجع راجعاً، فحكىٰ ما في الهواء، فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه علىٰ ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد، جلّ الله وعزّ، فإنّه إن فعل ذلك لم يتوهم إلّا ما في الهواء موجود كما قلنا في أمر البصر، تعالىٰ الله أن يشبهه خلقه ﴿.

أقول: قال محمد صادق في الشرح: «هشام بن الحكم [كان][1] من أجلّة أصحاب الإمام الصادقعليه السلام، واستفاد مسائل التوحيد وغيره من حضرتهعليه السلام، إلّا إنّه لا يحسن في الطبيعيات، لأنها ليست بمهمة عندهم، ولهذا تكلّم فيما قال لا علىٰ المهارة، والأمرُ هيّن».

أقول: بل هو عارف في الصحيح من الطبيعيات [وبالباطل منها، ولكلامه وجه صحيح علىٰ قواعد الطبيعيين][2]، ولو خالفهم في بعض لا يضر، [وإذا لم تكن مهمّة قبل فكذا بعد][3]، فتأمّل.

وأستاذه الملّا الشيرازي لمّا نقله لم يتدارك عليه بما قال، وهو أعلم منه بإقراره وغيره، وإن كان |أخطأ| به وجعل ما إدراكه بلا مداخلة ولا مماسة ثلاث قُوىٰ |من| باقي الخمس، وجعلها فيه متوسطة علىٰ مراتب[4]، وفي كلامه بسط، فلنعرض عن نقله استعجالاً.

ومراده بالقلب: المعنىٰ الأعم ـ كما هو الظاهر ـ والخاص. وعدّ كلامَ هشام ـ الملّا الشيرازي في الشرح[5] ـ من عداد الأحاديث، وجعله الحديث الثاني عشر، وهو كما ترىٰ من الغلط الظاهر، وكم له من هفوة!.

* * *

---

(١) من «ب».

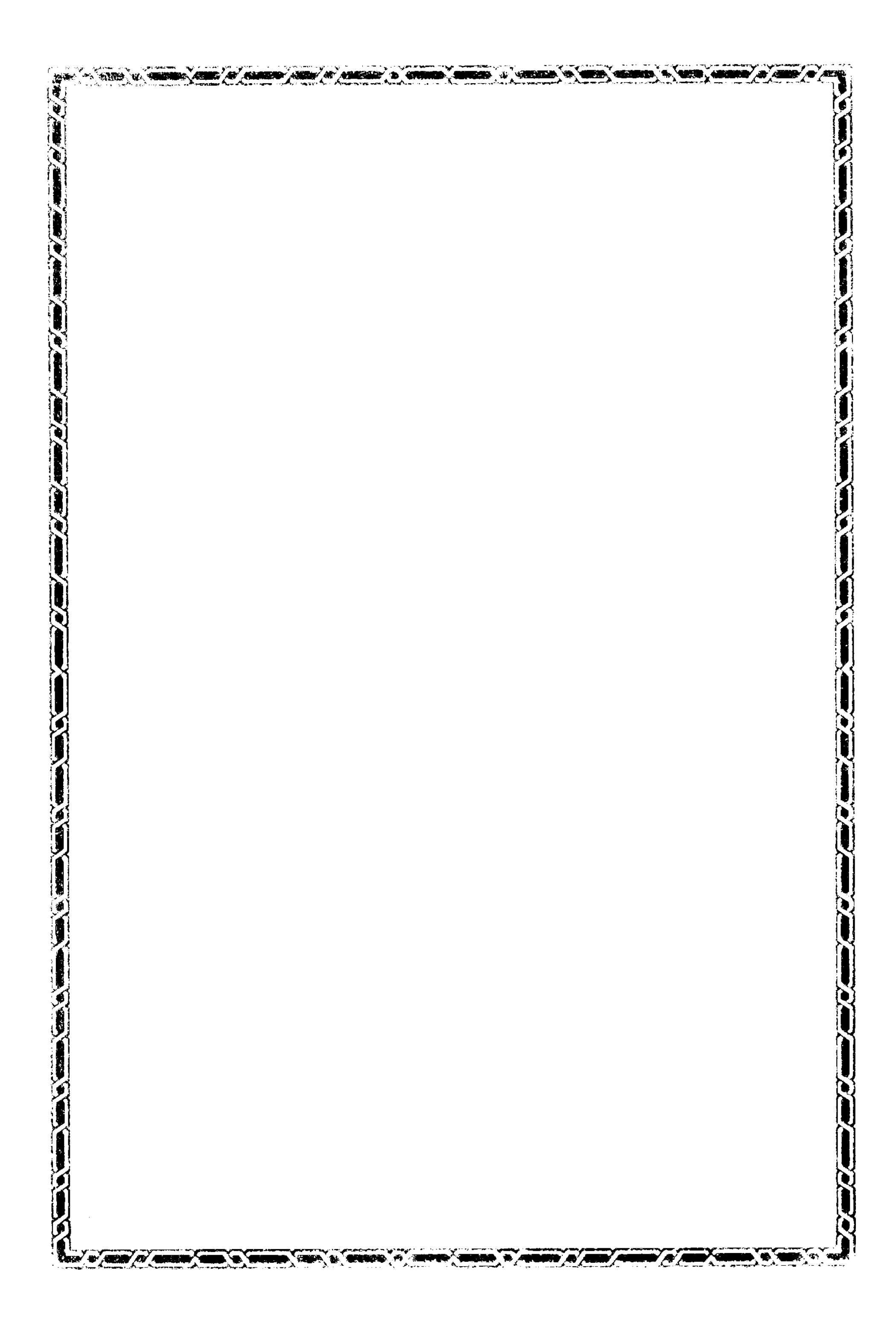
(٢) و(٣) ليست في «ب».

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٧٥.

(٥) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٧٣.

الباب العاشر

النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى



أضواء حول الباب

أقول هذا الباب العاشر من كتاب التوحيد، وأحاديثه اثنا عشر، ولا خفاء في أنّ الله لا يُعرف بمماثلة[1] ولا مشابهة ولا مباينة، والأشياء إنما تدرك أنفسها، وتشير الآلة إلىٰ نظائرها وأشباهها، ومالا يُدرك ولا يحاط به ولا غير معه، كيف يدرك وصفه وتوصيفه؟

والمراد بالصفة: ما يشمل الاسم، وهو ما دلَّ علىٰ ذات وصفة، والصفة الدالة علىٰ [نفس][2] ذلك المعنىٰ، كقائم وقيام، فلو لا ما بيّنه الله لخلقه وعرّفهم ما قدر أحد أن يصفه.

ولمّا كان تكليف ما لا يطاق، وما ليس في وسع المكلف، محالاً، لم يكلّف معرفته الإحاطية، وكان في وسعهم وطاقتهم معرفة الصفات والذات معرفة دلالة، وصفة فعلية، فعرّف الله خلقه نفسه بما أودع فيهم وجعله دالاًّ عليه، وندبهم بعد، وطلب منهم معرفته، ولو لا ذلك ما قدر أحد أن يعرف.

فعرّفهم ـ في ذواتهم ـ أنّه ليس بجسم، ولا صورة ولا حدّ ولا نهاية له، ولا يحلّ في غيره ولا يتّحد ولا يُرىٰ، إلىٰ باقي صفات الإمكان الحسّية والنفسية والروحية والعقلية

---

(١) في «ب»: «بمشاركة».

(٢) ليست في «ب».

والأمرية، من المداخلة والمزايلة والمعيّة ومباينة العزلة ـ ومباينته لخلقه مباينة صفة، لا مباينة عزلة ـ وكالتخطيط والاستقامة، وباقي أنواع الأعراض وصفات الجواهر والجوهر المجرّد وصفاته، ولا تختلف عليه الأحوال والصفات بوجه مطلقاً، إلىٰ باقي صفات الإمكان والممكن. فمعرفته بأحدها تشبيه، وهو غير معرفته، فلا يعرف بشيء من خلقه، بل بما عرّفهم، وهو أنّه لا يشبههم.

وإذا نظرت إلىٰ ما قاله الملّا الشيرازي وتلميذه الكاشاني ومحمد صادق وأشباههم، وجدته كلّه تشبيهاً وتعطيلاً، وأنّه معرفة بخلقه وإثبات صفات الإمكان فيه. ولقد نقلت لك جملة من ذلك في مواضع متفرقة من هذا الشرح، ومن راجع كلامهم في كتبهم رأىٰ فيه المنكرات، وهو كذلك، بل كلّه، لأنه مأخوذ من كلام ابن عربي اللعين ـ مميت الدين ـ وهو رئيسهم، وهو ضالّ مضلّ، [ـ] ﴿وَيَأْبَىٰ اللهُ إِلَّا أن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَو كَـرِهَ الكَـافِرُونَ﴾[١]، وقد أوقفناك علىٰ جملة من ذلك.

ثمّ اعلم ـ رحمك الله ـ أنّ مذهب الإمامية كملاً[٢] أنّ أسماء الله تعالىٰ وصفاته توقيفية، فما أثبته كتابٌ أو حديثٌ ثابتٌ صحَّ إثباته له تعالىٰ وإطلاقه عليه، وإلّا فلا، لا فرق في ذلك بين الاسم والصفة.

ونقل عن المحقق الطوسي القول بأنّها غير توقيفية في الفصول النصيرية[٣] وليست بالصراحة التامة فيه حتىٰ تخالف ما صرّح به في شرح الإشارات، [ونقد][٤] المحصّل[٥] وغيره، من التوقف علىٰ [التوقيف][٦]، كما هو مختار الإمامية.

قال: «كل اسم يليق بجلاله ويناسب جماله، ممّا لم يرد به إذن شرعي، جاز إطلاقه عليه، إلّا أنّه ليس من الأدب، لجواز أن لا يناسبه من وجه آخر، ولولا غاية عنايته، ونهاية رأفته، في إلهام الأنبياء والمقرّبين أسماءه، لما جسر أحد من الخلق أن يطلق عليه اسماً واحداً».

أقول: وآخر العبارة صريحة في ما نقوله، [لكنها تبطل أولها وتُحيله][٧].

---

(١) «التوبة» الآية: ٣٢.

(٢) انظر: «أوائل المقالات» ضمن «مصنفات الشيخ المفيد» ج ٤، ص٥٣.

(٣) المصدر غير متوفر لدينا.

(٤) في النسختين: «ونقل عن».

(٥) انظر: «تلخيص المحصّل» ص٣٤٧.

(٦) في النسختين: «التوقف».

(٧) ليست في «ب».

تحرير الخلاف في المسألة

واعلم أنّ الخلاف في الأسماء المأخوذة من الصفات بغير [توقيف][١] لا الأسماء الموضوعة في [اللغات][٢]، فإنّه جائز التسمية بها إجماعاً، فإنّ هذا بعد التوقف، كلفظ «الله» في العربية و«خدا» في الفارسية و«تانري» في التركية، و«عظيم» و«بزرگ»، و«أكبر» و«بزركتر» إلىٰ غير ذلك.

ومذهب المعتزلة والكرامية[٣] إلىٰ أنه متىٰ دلّ العقل علىٰ ثبوت وصفه بصفة وجودية أو سلبية، جاز وصفه بها وإطلاقها عليه تعالىٰ، وإن لم يرد بها إذن شرعي.

وعلىٰ هذا يصح تسميته بالذوّاق والشامّ، أي العالم بهما كالسميع والبصير، وكذا السخي، وكذا الحال عندهم في الأفعال.

وقال القاضي أبو بكر من الأشاعرة: «كل لفظ دالّ علىٰ معنىً ثابت له جاز إطلاقه عليه بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه، فلا يُطلق عليه لفظ (عارف) لأنه قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ: (الفقيه) إذ قد يظن سابقية جهل، وكذا (الفطن)»[٤].

أقول: ولا يخفىٰ أنّ مع عدم التوقيف لا حاجة إلىٰ هذا القيد، فإنّ قوله: «إذا لم يكن إطلاقه موهماً» يريد عند العالم والعارف أو الجاهل فإن كان الأول فهو إنّما يؤول قول الله عارفٌ وفطن، ويَفهم منه معنىً مطابقاً للعقل، وإن كان الثاني فهو لا عبرة به، بل ظنّه وجهله [جاريان][٥] في سائر الأسماء لإمكانية الجريان فيها.

وربما قيل: إنّه لابدّ ـ مع نفي ذلك الإيهام ـ من الأشعار بالتعظيم، حتىٰ يصح الإطلاق بلا توقيف.

وذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلىٰ أنّه لابدّ من التوقيف[٦] لأنهم ينفون الحسن والقبح العقلي، ويعزلون العقل وأحكامه لا عن معرفة وبرهان عقلي أو نقلي قاطع.

---

(١) في «ب»: «توصيف». (٢) في النسختين: «الغايات».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٢١٠؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٣٤٤ - ٣٤٥.

(٤) عنه في «شرح المواقف» ج٨، ص ٢١٠، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في «أ»: «جاز».

(٦) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٢١٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

والذي يدل علىٰ مختار الإمامية، وهو التوقّف، كما عليه الحكماء والمتألهين، حتىٰ الطوسي، فهو أجلّ من أن يخالف ما هو ضروري، وهذا الذي فهمناه من عبارته ـ من التوقّف ـ هو الذي فهمه ـ أيضاً ـ جماعة من الشارحين كالمقداد[1] والخفري[2] والسيد عبد الوهاب الجرجاني[3] والشارح النيلي[4]، وإن أوهمت أول عبارته خلاف ذلك، نقلاً وعقلاً:

الدليل النقلي **أما الأول:** فستسمعه في مناجاة الذاكرين لزين‌العابدين: (**إلٰهي لولا الواجب من قبول أمرك لنزّهتك من ذكري إيّاك، علىٰ أنّ ذكري لك بقَدَري لا بِقَدرك، وما عسىٰ أن يبلغ مقداري**)[5]... إلىٰ آخره.

وفي مناجاة العارفين: (**إلٰهي قَصُرَتِ الألسنُ عن بلوغ ثنائك، كما يَليق بجلالك، وعجزت العقول عن إدراك كنه جمالك**)[6]. فالعجز أعم من عدم تأديتها شكره وذكره، ويدخل فيه وصفه بغير ما عيّنه الشارع، لعجزها عن إدراك جماله وجلاله.

وفي دعائه بعد صلاة العصر يوم الجمعة: (**فليس لأحد أن يبلغ شيئاً من وصفك ويعرف شيئاً من نعتك إلّا ما حددته ووفقته عليه وبلّغته إيّاه**)[7].

الدليل العقلي **وأما الثاني:** فاعلم أنّه لا يجوز تسميته بما لم يرد به تعريف إلهي، بسبب عدم ظهور ظلّ للمسمّىٰ، كيف وكل ممكن قاصر عن البلوغ إلىٰ حدّ صفة من

---

(١) الشيخ جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي الأسدي، (ت ٨٢٦هـ) له: «الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية». انظر ترجمته في «الأعلام» ج٧، ص٢٨٢؛ «رياض العلماء» ج٥، ص٢١٦.

(٢) الفاضل الحكيم شمس الدين محمد بن أحمد الخفري الخضري، تلميذ صدر المتألهين، (ت ٩٥٧هـ). انظر: «معجم المؤلفين» ج٩، ص٢٨٢؛ «أعيان الشيعة» ج٩، ص١١٩؛ «طبقات أعلام الشيعة» ج٤، ص٢١٧.

(٣) عبد الوهاب بن إبراهيم الجرجاني الزنجاني، (ت ٦٥٥ أو ٦٦٠هـ). انظر: «الأعلام» ج٤، ص١٧٩؛ «معجم المؤلفين» ج٦، ص٢١٦.

(٤) علي بن يوسف بن عبدالجليل النيلي. له «منتهىٰ السؤول في شرح معرّب الفصول النصيرية». انظر: «معجم المؤلفين» ج٧، ص٢٦٦؛ «الذريعة» ج٢٣، ص١٠، الرقم: ٧٨٣٣.

(٥) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٣٢٦؛ «بحار الأنوار» ج٩١، ص١٥١، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٣٢٣؛ «بحار الأنوار» ج٩١، ص١٥٠.

(٧) «البلد الأمين» ص٧٨، أورده مرسلاً، صححناه علىٰ المصدر.

صفاته المعلومة، فضلاً عن إدراك صفة أخرىٰ يضع لها اسماً يطلقه عليه، ولا وسع له في تحصيل سبيله إلّا بالمقايسة، ولا يأخذ كمال الممكن الشاهد، إذ كماله نقص في شأن الواجب تعالىٰ.

وأيضاً التسمية لا تصحّ إلّا بعد كمال المعرفة والاكتناه، وهما متعذّران، وإن لم يشترط ذلك فالقاصر بعدُ في النقصان وعدم الاطّلاع علىٰ حقيقة الكمال، فلا يصحّ له التسمية، فلابدّ من الاستشفاع والتوسّل بغيره، وهكذا حتىٰ يرجع الأمر إلىٰ الواسطة الكلّية الذي له الولاية المطلقة العامة، ومن أقامه مقامه في التبليغ في جميع عوالمه ولم يرفع يده عنه، وهو التوقّف. كيف وكمال كلّ ممكن إنما هو [بما][1] أُلقي في هويته، وهو معلول مفاض؟ فلا يحسن أن يقدّم بين يدي الله ويصفه بما لم يبيّنه.

هذا وقد بيّن الشارع جميع ذلك وأحاط به، كـ«الثابت» أيضاً، كما ستسمعه في هذا الباب، ولفظ «الحق» ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ﴾[2] و(واجب الوجود)، كما في حديث المفضّل[3] ـ علىٰ ظنّي ـ فلا يخفىٰ أن جهة ما يمكن أن يوضع بسببه اسم أو صفة قد بيّنها.

وأيضاً الأسماء إنّما توضع للنداء أو الدعوة والتنزيه والتحميد، وبالجملة: ما للناس فيه حاجة، فلابدّ وأن يبيّن الله للناس جميع ما يحتاجون إليه، فلا يمكن للعقل أن يثبت جهة أو اسماً يحتاج الناس له ولم يبيّنه ويوضحه، وليس لباقي الأقوال إلّا شبهة جدليّة، مَن أحاط بحدود هذا الباب لا يخفىٰ عليه بطلانها.

وعن بعضٍ: الفرقُ بين الاسم والصفة، فجوّز عدم التوقف في إحداهما دون الآخر، وظنّي أنّ القول ذكره الغزالي في مشكاته[4].

ولا يخفىٰ عدم الفرق علىٰ عاقل، وسقوط الغزالي عن درجة الاعتبار، والاسم هنا يشمل الصفة، وكذا الصفة، متىٰ أفرد أحدهما.

وقال ملّا خليل في عنوان الباب: «الصفة مصدر قولك: وصفت فلاناً، إذا نسبت إليه شيئاً بأنّه ليس فيه، وليس المقصود بيان عدم استقلال العقل بمعرفة شيء من صفاته، بل

---

(١) من «ب».

(٢) «الحج» الآية: ٦، ٦٢؛ «لقمان» الآية: ٣٠.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) لم نعثر عليه في «مشكاة الأنوار»، لكن في «شرح المقاصد» ج ٤، ص٣٤٤، ذُكر أن الغزالي فصّل ذلك في «فوائد شرح الأصول».

المقصود أنّه لا يجوز إثبات صفة زائدة علىٰ ما في القرآن كالجسمية، ولا ينافي ذلك إثبات أنّه رازق زيد، أو إثبات أنّه واجب الوجود، فإنّ ما في القرآن يشتمل عليه، ولا ينافي أيضاً استقلال العقل بمعرفة أنّه موجود وأنّه بريء من كل نقص في صفات ذاته وصفات فعله، كما مرّ في باب: أنّه لا يعرف إلّا به، وكذا أنّه عالم وقادر، ونحو ذلك»[1] انتهىٰ.

أقول: مضمون الأحاديث المتواترة أنّه لا يوصف مطلقاً، إلّا بما وصف به نفسه وبيّنه علىٰ لسان نبيّه، ولا دخل للعقل في ذلك بدون بيانه، لكنّه عزّ وجلّ بيّن ذلك في الخلق التكويني أيضاً، وفي الكتاب والسنة، وهما متطابقان، فلا ينافي استقلال العقل بإثباته عنوان الباب، وأنّه لا استقلال له في إثبات صفاته.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت علىٰ يدي عبد الملك بن أعين إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام : إنّ قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط، فإن رأيت ـ جعلني الله فداك ـ أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد، فكتب إليّ: سألتَ رحمك الله عن التوحيد، وما ذهب إليه من قبلك، فتعالىٰ الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالىٰ [الله][2] عمّا يصفه الواصفون المشبّهونَ اللهَ بخلقه، المفترون علىٰ الله﴾.

[أقول][3]: الصورة تشمل المعنوية والحسّية، ومنه جعل علمه تعالىٰ صورة قائمة بذاته[4]، وشمول المفهوم له، وكونه كلّ الوجود[5] وأمثالها من أقوال أهل التصوف ومَن تبعهم، كالملّا والكاشاني في أحوال المبدأ والمعاد كما سمعت، فمذهبهم تشبيه وتعطيل.

---

(١) «الشافي» مخطوط برقم: ٢٣٣٤، الورقة: ٥٢، نحوه. مرعشية، ومصوّرته في دار المصطفىٰ صلى الله عليه وآله.

(٢) ليست في المصدر.

(٣) في «أ»: «قال».

(٤) انظر: «تلخيص المحصّل» ص ٢٩٤؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢٠٠.

(٥) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨.

والتخاطيط الأشكال.

و(من قبلك)؛ إمّا بفتح القاف وسكون الباء، أي من قَبْلك وكان به قائل قَبل، أو بكسر القاف وفتح الباء، أي مِن جهتك وتلقائك. وظاهر الحديث الثاني، وهو يدل علىٰ وقوع مثل هذه الأقوال الباطلة قَبلُ في الفرقة، أو المراد الأعمّ.

قوله: ﴿فاعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزّ وجل، فانفِ عن الله البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالىٰ الله عمّا يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان﴾.

أقول: غير خفي من مذهب الحنابلة[١] ـ وغيرهم من فرق المشبّهة[٢] ـ وصف الله بما لا يدل عليه كتاب ولا برهان ـ بل هما بالعكس ـ كقول بعضهم: إنّه نور يتلألأ، أو إنّه في صورة الشاب قطط الشعر، أو إنّه شيخ أشمط الرأس.

ونقل أبو عبدالله الأُبّي في كتاب الإكمال عن محيي‌الدين شارح مسلم، أنّه قال: قال ابن قتيبة: الله صورة لا كالصور[٣].

ومنهم من يقول: جسم لا كالأجسام، ومنهم مَن يقول: إنّ الرسول ﷺ رآه في صورة شابّ أمرد».

ومذهب جماعة من اليهود: هو في صورة شيخ [قاعد][٤] علىٰ العرش[٥]، والكرامية: أنّ الحوادث تقوم بذاته[٦]. وجملة الأشاعرة[٧]: صفاته غير ذاته، إلىٰ غير هذه الأقوال التي

---

(١) انظر: «الرسالة السعدية» ص٣٣.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٣٩٩؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٤٧.

(٣) انظر: «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٦٠، صححناه علىٰ المصدر..

(٤) في النسختين: «زائد».

(٥) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٢٦٢.

(٦) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٢٥.

(٧) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٠٧ وما بعدها؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٤٤؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٦٩.

حدثت في الجاهلية الثانية التي زادت علىٰ الجاهلية الأُولىٰ.

فبيّن الإمام عليه السلام [بطلان][1] ذلك بما يلزم به ردّ الخصم، بأنّه لا يوصف إلّا بما ورد به القرآن، فإنّ فيه تبيان كلّ شيء، فما لم يثبته القرآن مردود. ومشتمل أيضاً علىٰ الدليل العقلي، حيث إنّه نزّهه عن التشبيه، وجميع ذلك مقتضٍ له، إذ جميع هذه الصفات متحققة في الممكن، وبطلان التشبيه لا خلاف فيه، عقلاً ونقلاً.

فأخبره: أنّ التوحيد الخالص هو الخروج عن [الحدين][2]: الإبطال ـ وهو نفيه أو نفي عينيّة الصفات المقتضية لإخلاء الذات من الكمالات ـ والتشبيه بخلقه، اللازم من وصفه بغير ما وصف به نفسه، (فلا نفي ولا تشبيه). وقد سبق لك في الباب الأُول[3] تلازمهما، وأنّ أحدهما مقتضٍ للآخر، فلا يصحّ وصفه بغير ما وصف به نفسه.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن أبي حمزة[4] قال: قال لي عليّ بن الحسين عليهما السلام : يا أبا حمزة إنّ الله لا يوصف بمحدودية، عظم ربّنا عن الصفة فكيف يوصف بمحدوديّة من لا يحدّ، ولا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير ؟ ﴾.

أقول: (إن الله لا يوصف بمحدودية)، أي بصفة محدودة، بل كلّ ما ميزّناه فهو مثلنا مخلوق مضمون لأذهاننا، فلا يصح وضع اسم أو صفة له من عقولنا، لأنها حينئذٍ محدودة لنا مكتنهة، فالواجب لا يصح وصفه بها، وكذلك وصفه بالصورة أو الجسم أو سائر ما سبق، فإنّ جميعها محدود لنا ومعروف.

ثم أشار إلىٰ البرهان علىٰ ذلك بقوله عليه السلام: (فكيف يوصف)... إلىٰ آخره، إذ من المعلوم بديهة أنّ مَن لا يُحدُّ لا ذاتاً ولا صفة ولا يكتنه ـ ولا يدخل في الإدراك ـ لا يصح وصفه بصفة تدل علىٰ الاكتناه والإحاطة، فهو الله (اللطيف) الممتنع ـ ذاتاً وصفةً ـ عن إدراكنا له،

---

(١) من « ب ». (٢) في النسختين: «حديث».

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٣ باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٦، وفي «الكافي» ج ١، ص ٨٤، ح ٦.

(٤) في النسختين: «ابن أبي حمزة».

أو نحيط [بصفته][1]، (الخبير) العالم بكل شيء دقّ أو جلّ، المقتضي لعدم خفائه.

وقال الملّا الشيرازي: «اعلم أنّ كثيراً من الناس ذهبوا إلىٰ أنّ صدق المشتقات ـ كالعالم والقادر والمجيد والكريم وغيرها ـ علىٰ شيء واتّصافه بها يستدعي قيام شيء من مبدأ الاشتقاق لذلك الشيء، كالعلم والقدرة والمجد والكرم، فلا يطلق عندهم اسم العليم إلّا علىٰ من عنده علم زائد علىٰ ذاته، ولا القادر إلّا علىٰ من له قدرة زائدة، ولا المجيد الكريم إلّا علىٰ من له مجدوديّة وكرامة زائدة، فمناط صدق الأسامي المشتقات عندهم تحقق الصفات الزائدة عندهم، وهذا منهم مجرّد دعوىٰ بلا بيّنة وبرهان.

والمحققون من الحكماء وموافقوهم علىٰ خلاف ما ذهب إليه هؤلاء، وبيّنوا ذلك بوجوه من الشواهد والاعتبارات، فقالوا: ليس من شرط الموجود أو الواحد مثلاً أن يكون له وجود زائد ووحدة زائدة، وإلّا لذهب الأمر متسلسلاً إلىٰ غير نهاية، بل الموجود قد يؤخذ نفس الموجود بما هو موجود، وقد يؤخذ شيء آخر كإنسان أو ماء أو هواء، وذلك الشيء هو الموجود، وكذا الواحد، قد يؤخذ علىٰ المعنىٰ البسيط الذي هو نفس الواحد بوحدة هي غير زائدة علىٰ ذاته، وقد يؤخذ بشيء آخر موصوف بصفة الوحدانية، كالإنسان الواحد والشجر الواحد والماء الواحد»[2].

أقول: لا يخفىٰ أن ظاهر الحديث ليس في بيان نفي كون الصفات الموصوف بها كما زعم، بل لبيان أنّه تعالىٰ لا يوصف بمحدودية، كالكيف والجسم والصورة والصفة الزائدة القائمة به وأمثالها، فإنّها توجب محدوديةً وهي توجب النهاية والإدراك، والله لا يدرك ولا يُحدّ، وإلّا لم يكن واجب وجود ذاتياً ويدرك الأبصار ولا تدركه، ومن أحاط بشيء لا ينعكس فيه ذلك، فإنّه باطل.

والبحث معه في هذه المسألة لا يسعه المقام، والمناسب له أن يقول: ضلّ المتكلّم والحكيم هنا في خلافهم في [اشتراط][3] الوصف بالمشتق، وقيامه بمبدأ اشتقاق ذلك الشيء، فأثبته المتكلم، ونفاه جماعة منهم ومن حكماء النظر، ممّن لم يكن له قدم ثابت في الحكمة ولا أهل تحقيق فيها، وكلّ تمسك بأمثلة جزئية لا تقطع النزاع، ويجري في كل

---

(١) في النسختين: «بصفة».

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٧٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «اشتراطه».

مثالِ الاحتمالُ بما لا يقطع الخصم.

والذي حداهم إلىٰ ذلك زعمهم ـ بظنهم القاصر ـ أنّ قيام هذه الصفات بالذات نفسها قيام الصفة بالموصوف أو العارض بالمعروض، وليس الأمر كما ظنوا، فإذا قلت: عالم قادر كريم، فهو اسم يدلّ علىٰ ذات وصفة، والصفة نفس العلم والقدرة.

وهذه إن اعتبرت بالدلالة ولها مبدأ اشتقاق، فهي مشتقة من فعله وهو مبدؤها، وهي حادثة تدل عليه، وقيامها بمبدأ اشتقاقها ـ حينئذٍ ـ لا شك فيه، وكذا في أمثلة القولين. وليس لها قيام بالذات الأحدية، قيام صفة بموصوف، أو عارض بمعروض، أو لازم بملزوم، أو ماهية بوجود، بل قيام صدور بما ظهر لها بها.

وإن أردت بها الذاتية، فالمراد بها: أنّ هذه الصفة الفعلية تدل علىٰ ذات قديمة، هي نفس العلم والقدرة بما دل عليها بها لها، دلالة تعريف لا اكتناه، ولا توصف الصفات الذاتية، فإنها قائمة بالذات ومبدؤها قائم بها، أو غير قائم، لأنها نفس الذات من كلّ وجه، فلا اثنينية بوجه، فلا تجري فيها وصفاتها ما ذكر، لأنها هي من كل وجه، فالحكم كذلك، وأمّا الصفات الظاهرة فصفات فعل تدل عليها، ولفظ الصفات المشتقة منها للعبارة والتعبير، ودعائه تعالىٰ وندائه.

وعنهم عليهم السلام: (إنما سمّي عالماً لأنه وهب العلم للعلماء)[1]. فالتسمية بعالم علّتها هبة العلم [للعلماء][2]، فهي سابقة، وهبته صفةٌ فعلية حادثة، تدل علىٰ ذات هي العلم وبالعكس، وكذا نقول في الوحدة والأحدية. وحينئذٍ يتضح لك: أنّ الأقوىٰ المتعيّن القول الأول، لكن ليس كما يزعمه الذاهب إليه من المتكلمين وأشباههم، ولا ترد علينا حجّة القول الثاني، لاختلاف الموضوع، فتأمّل.

قال: «إذا فهمت هذا، فاعلم: أنّ غرضه عليه السلام التنبيه علىٰ أنّ اتّصاف الله بصفاته العليا، إنّما هو علىٰ المعنىٰ الأول البسيط، فهو موجود بذاته لا بصفة الوجود، واحد بذاته لا بصفة الوحدة، عليم لا بعلم زائد، وهكذا في جميع صفاته.

فقوله عليه السلام: (لا يوصف بمحدودية)، إشارة إلىٰ أنّه مجيد بنفس ذاته لا بصفة المجدودية؛ لأنه لو وصف بصفة زائدة يلزم أن يكون محدوداً مُدركاً بالأوهام، لأن تلك الصفة ليست

---

(١) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١١٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، بتفاوت.

(٢) من «ب».

بواجبة الوجود، وإلّا لزم تعدّد الإله، تعالىٰ الله عن التشريك علوّاً كبيراً بل كانت ممكنة مخلوقة، فلزم اتّصافه بصفات المخلوقات وسمات المحدثات.

فكيف يوصف بصفة ممكنة زائدة من لا تدركه أبصار العقول ولا تمثّله بصائر العيون، وهو البصير يدرك البصائر والأبصار قبل خلق القوىٰ والمشاعر، وهو اللطيف، فكيف يدركه الكثيف، من عقل وحس، وهو الخبير قبل إيجاد صفة العلم والخبر؟ فكيف يوصف بزائد من الصفة؟»[1].

أقول: قد عرفت غرضهﷺ، ونقول أيضاً: وصفه تعالىٰ بالصفات لا علىٰ المعنىٰ البسيط الذي يريد في الصفات الذاتية، والبساطة المقابلة للتركيب، فهي دون مقام الذات، وإن كانت صفاته الذاتية هي الذات، واشتقاقها ومقام اعتبارها دون مقام الذات، وليس مقامها مقام توصيف وحمل بسيط أو مركب، لإيجابه ملاحظة غير، ولو بحسب الصلوح والمفهومية.

والظاهر من قولهﷺ: (لا يوصف بمحدودية) أنّه لا يوصف بصفات الحدّ، كالجسم والصورة وأمثالها، لا أنّه لا يوصف بصفة زائدة، وإن كان حقاً، لكنّه حديث آخر.

ولا يخفىٰ علىٰ من وقف علىٰ كلام هذا الملّا المتصوّف اعتقاداً في قوله بأنه تعالىٰ كلّ الوجود أو الأشياء، وأنها ثابتة له أزلاً، فالأشياء حدود في ذاته بالقوة، وأنّ الأعيان غير مجعولة، ظهرت بها الذات الأحدية، فهي مرآة له ـ وكذا قوله بوحدة الوجود، وأنّه ظهر بذاته الأحدية في الأشياء، وأنّ الرجوع إلىٰ الذات الأحديّة، [وأثبت][2] مناسبة بين الذات الأحدية والمجعول، وكذا رابطة بينهما، وأن العقول المجرّدة والسرادق خارجة عن العالم، باقية ببقاء الله لا بإبقائه في عالم الالوهيّة، وأمثال ذلك[3] ـ [أنها] توجب اتصافه بصفات الإمكان، وثبوت التشبيه له تعالىٰ، ولو بحسب ظهور الذات وتجلّيها فهو راجع للذات أيضاً، وهو منزّه عنها مطلقاً سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله وأهل التصوف علوّاً كبيراً، ويجزيهم وصفهم.

ونحوه كلام تلميذه الكاشاني ومحمد صادق، كما سمعت، وسيأتي مكرّراً، فذرهم

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ١٧٩ - ١٨٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «وأنه».

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣١؛ «شواهد الربوبية» ص٤٧؛ «إيقاظ النائمين» ص٢٧ - ٢٨؛ «الحكمة العرشية» ص٥؛ «أسرار الآيات» ص٥٧ - ٥٨.

وما يفترون.

وهذا الملّا يقول ـ هنا ـ في العقل كثيف*، وفي سائر مصنفاته[1] يجعله كذاته في التمام، وأنّه وجوده تعالىٰ، وكلّه |خطأ| [ـ]، وكأنّه أراد ـ هنا ـ العقل الضعيف، لأنه يثبت رؤية ذات الله للعقول الكاملة والمقربين رؤية قلبيّة، لا حسيّة بصرية ـ كما يدل عليه كلامه في شرح الأحاديث الآتية وما سبق في نفي الرؤية ـ وكلّه |خطأ| [ـ] نعوذ بالله منه، ومَن كان معلّمه وإمامه في ذلك ابن عربي مميت الدين، وقع في المضيق [ـ].

وقال محمد صادق في الشرح: «قد علمت أن الصفة تعيّن الوجود، والاسم هو الوجود مع التعيّن، وأنّ الله تعالىٰ هو الوجود من حيث إنّه وجود بلا شرط انضمام صفة أو اسم إليه، [وإن يمكن][2] فلا يحصر اتّصافه بها، ويمكن أن يتصف بصفات لا تتناهىٰ، ولو كان للاتّصاف حدّ لا يتجاوزه فقد علمت بطلانه، لاستلزامه الاثنينية في ذاته تعالىٰ لوجود أمر دون أمر في ذاته، وهو باطل».

أقول: كلّه باطل، وعنده التعيّن هو نفس المتعيّن مع قيد، والقيد عدمي، فليس إلّا الوجود، وهو وحدة الوجود، بل التعيّن غير المتعيّن، وهو وجود آخر مغاير مغايرة صفة، لا مغايرة عزلة، ومع شرط وبلا شرط، ومع عدم شرط قيود لا ترد علىٰ وجود الله الذاتي بذاته، وإنما ترد علىٰ فعله، وكلّها مخلوقة، وإطلاق الأسماء والصفات عليه لا بأحديته، فإنّه إطلاق دلالة لا إحاطة، فهي مشتقة من فعله وإليه تعود، لا لذاته الأحدّية، فتدبّر، وفيما حصل كفاية.

وقال في شرح الحديث السابق أول الباب: «أقول: ما تحقّق لي وصحّ عندي، ووجدت من المحقّقين الذين استشهدوا بالحقّ: هو أنّ كل واحد من الفقرتين (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير) في التوحيد [تامة][3].

وتفصيل هذا الإجمال: هو أنّ تمام المعرفة أن يعرف العبد ويعترف بأنّ الله في حدّ ذاته موجود بلا مثل، وليس من الممكنات الأزلية والأبدية، وكلّ ما وجدنا بأوهامنا فهو ليس ذات الله تعالىٰ، بل هو منّا، مردود إلينا، ويفيد هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

(*) يعني قول ملّا صدرا: «فكيف يدركه الكثيف من عقل وحسّ».

(١) انظر: «كتاب المشاعر» ص ٥. (٢) في «ب»: «فإن انضمّت».

(٣) في النسختين: «تمام».

شَيءٌ﴾[1] بناء علىٰ أنّ الكاف زائدة، ويقال لهذه المرتبة: مرتبة التنزيه».

أقول: ما أكثر [خطأ] هذا الرجل [تلميذ الملّا، وهما تلامذة ابن عربي! وما أكثر ما يكرر هذا الكلام [ـ]! بل الله منزّه ـ بكلّ وجه واعتبار ـ عن الإمكان وصفاته وجميع اعتباراته، لا أنّه بوجه دون آخر كما صرّح به مكرّراً، ولو كان لرجع له بخلقه الخلق ما منه بدأ وعنه تنزّه، سواء كان نقصاً أوكمالاً، وهو لنقص فيه يوجب حدوثه. وسواء جعلت الكاف في الآية زائدة أو أصلية، لا تدل علىٰ ما يقول، وهو منزّه عن المثل، بحسب النّد والضدّ، بحسب ذاته وبحسب ظهوره، وله مثال وصفة دالة بمقامها عليه دلالة تعريف وإثبات، لا إحاطة.

ومرتبة التنزيه وعدم التشبيه والتعطيل واحدة، ومرتبة هذا التنزيه المقابل للتشبيه إنّما هي تنزيه بحسب ما ظهر و[رُئيَ][2] من الخلق، لا هو نفس الذات للذات، ولم يقل فيه هذا بناءً منه علىٰ قاعدة مجتثة.

قال: «وأيضاً يعرف العبد ويعترف بأنّ الله محيط بالأشياء، أعاليها وأسافلها من أزل الآزال إلىٰ أبد الآباد، دنياً وآخرة، وجميع الأشياء تابعة لوجوده تعالىٰ كتبعية الضوء للشمس وتبعية الأثر للمؤثر ﴿إِنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضَ أَن تَزُولا﴾[3] و﴿اللهُ نُورُ السَّموَاتِ وَالأَرضِ﴾[4]».

أقول: هذا أيضاً [خطأ]، ومن أحكامه الوهمية، فهو مخلوق له تعالىٰ لا [يحكم][5] علىٰ الله، وقد أقرّ هو بهذا قبلُ، وليست الإحاطة إحاطة ذاتية، بل فعلية قيّوميّة، فالله بذاته محيط بالأشياء في مقاماتها، بما ظهر له بها، وبإمداده لها بها، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِن آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرضُ بِأَمرِهِ﴾[6]، وهو فعله ومشيئته. وأمره قائم به بما ظهر له به، لأنّ الفعل لا يصل لمقام الذات، ومقامها نفسها.

وقال علي عليه السلام: (كل شيء سواك قام بأمرك)[7].

وفي الدعاء: (وبمشيئتك التي دان لها كلّ شيء)[8].

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٢) في «أ»: «رأى».

(٣) «فاطر» الآية: ٤١.

(٤) «النور» الآية: ٣٥.

(٥) في «ب»: «يحكمه».

(٦) «الروم» الآية: ٢٥.

(٧) «البلد الأمين» ص٩٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) «مصباح المتهجد» ص٣٧٤، وفيه: (العالمون) بدل (كل شيء).

وفي حديث العقل: (بك أُثيب وبك أُعاقب)[١]... إلىٰ آخره ـ وسبق، وسيأتي: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[٢].

وعنهم عليهم السلام: (يمسك الأشياء بأظلّتها)[٣] لا بذاته، وإلّا لزم وحدة الوجود، وقِدم الحادث أو حدوث القديم واتصافه بصفاته.

ومعنىٰ: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٤] أي هاديها ومنوّرها بالوجود المجعول، لا أنّ وجودها وجوده تعالىٰ، كما زعمه هذا الرجل تبعاً لأُستاذه[٥]، وهذا من |ردّهم| القرآن علىٰ قواعد أهل التصوف، لعنهم الله. وليس تبع الأشياء له كما مثّل، وهو أصاب في المثال وأخطأ التمثيل. والشعاع قيامه بفعل الشمس القائم بالشمس، باستنارته به له في مقامه، فلو قال هكذا أصاب، ولكن عنه في حجاب، فتأمل.

قال: «ثم وجودات جميع الأشياء مجتمعة، موجودة في كل شخص من أشخاص الإنسان، ووجوداتها وصفاتها مجتمعة في واحد من المقرّبين، فكل واحد منهم عليهم السلام مجمل العالم الكبير الذي [جمع][٦] الممكنات بالتفصيل، فإذا عرف العبد واعترف بأحدٍ من المقربين وإحاطته تعالي به، [فيعرف][٧] إحاطته تعالىٰ بجميع الممكنات. وكل واحد من المقربين جامع لجميع الصفات والكمالات، كما أنّ الله تعالىٰ كذلك، فهو مثل الله تعالىٰ ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعلَىٰ﴾[٨]، ويفيد هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[٩] [بناءً علىٰ أن الكاف ليست بزائدة، أي ليس مثل مثله شيء][١٠] أي ليس للإنسان مثل، ويقال لهذه المرتبة: التشبيه.

ففي تلك الآية الواحدة كلتا المعرفتين، فهي تامة في المعرفة، والإقرار بأحد المعرفتين

---

(١) «الفقيه» ج ٤، ص ٢٦٧، ح ٤، ونحوه في «الكافي» ج ١، ص ١٠، ٢٦، كتاب العقل والجهل، ح ١، ٢٦.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب: ١٤، ح ٤، وفي «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة أنها من صفات الفعل... ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص ٥٨، ح ١٥؛ «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٢٨٦، ح ١٨.

(٤) «النور» الآية: ٣٥.

(٥) انظر: «أسرار الآيات» ص ٣٥.

(٦) في «ب»: «جميع».

(٧) في النسختين: «فيقرب».

(٨) «الروم» الآية: ٢٧.

(٩) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(١٠) من «ب».

دون الأخرىٰ نقصان في المعرفة، ولم يؤمن هذا العارف بجميع القرآن، بل آمن ببعض وكفر ببعض آخر. هذا من أحد أسرار صيرورة الإقرار بالنبيﷺ في كلمتي الشهادتين في الإسلام».

أقول: كل واحد من المقرّبين كلُّ العالم بجميع تفاصيله لكن كلٌّ في مقامه، وإحاطته به في مقامه، ولا وجود للسافل في مقام العالي، إلّا وجود بالقوة، وأنّه من أفعاله، وهو دون مقام الذات وقائم بها فيحيط بها.

والفرق بين هذا وقوله ظاهر، كالفرق بين الهدىٰ والضلال، وليس من المقرّبين مَنْ إحاطته وجمعه للكمال كالله تعالىٰ، هذا ضلال بل كفر، ولكنه مفرّع علىٰ وحدة الوجود، وعنده أنّه الله حينئذٍ، فإحاطة الله أقوىٰ وأقهر وأشد من إحاطة المقرّب فيما يعلمون، ويخفىٰ عليهم كثير، فليس الأمر فيهما واحداً، ويلزمه ثبوت المثل ـ أي النِدّ ـ لله. والمَثَل المذكور في الآية ـ محرّك المثلّثة ـ بمعنىٰ الصفة الدالة، ولا يكون بالإحاطة فهو محال، بل بما ظهر لها بها.

والإنسان له مثل، لكن الصفة الدالة عليه تعالىٰ دلالة تعريف لا مثل لها ولا ضدّ، لأنه لا يعرف بذلك، وليس هو مقام ضد أو مثل أيضاً، والله منزّه عن التشبيه حتّىٰ في هذه المرتبة، لما عرفت من معنىٰ ظهوره للأشياء ومعنىٰ هذه الإحاطة، فمن عرفهما واعتقدهما فقد ضلّ وغوىٰ عن الحقّ، وكذا بأحدهما، بل الله منزّه عن التشبيه ذاتاً وصفةً وفعلاً، وكان فيما لم يزل ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان، لم تحدث له صفة إمكان ولا تغيّر ولا انتقال، وليس من الأسرار، بل من شرور أهل التصوف وضلالهم، وفيما حصل كفاية، وإلّا فالكلام معه متسع.

قال: «ومن حصر معرفته في التنزيه ولا يتعدىٰ إلىٰ التشبيه فهو كالمجذوبين الذين تنحصر حالاتهم في المحو، وليس لهم خبر عمّا سوىٰ الله، كالملائكة المهيمنين. ولهؤلاء الأعاظم نقص بالنسبة إلىٰ صاحب الصحو بعد المحو، فإنّ خلافة الله تصل إلىٰ الفرقة الثانية، فإنهم أصحاب الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها.

وبالجملة معرفة الله بالتنزيه والتشبيه جميعاً أكمل وأفضل، وأتمّ من المعرفة التي تنحصر في التنزيه، وكذا قوله: (وهو السميع البصير) فإن لفظ (هو) يدل علىٰ التنزيه، بأنّ

ذاته بذاته منزّهة عن الإمكان والممكنات، ليست معرّفة للعباد، وليس لها اسم ولا رسم، بل كل من الاسم والرسم في إحاطته بالعباد، فإنه بإحاطته بالمرحومين رحيم، وبإحاطته بالمعلومين عالم، وبإحاطته [بالمرادين][1] مريدٌ، وغير ذلك، فإذا لوحظ ذاته بذاته ولم يلاحظ معه شيء ممّا يغاير ذاته تعالىٰ، فلا اسم ولا رسم له؛ ولهذا عبّر عنه بلفظ (هو) في قوله: (وهو السميع البصير)، وهذه المرتبة مرتبة التنزيه من الأغيار، وقوله: (السميع البصير) يدل علىٰ إحاطته بالإنسان الكامل، الذي صار الحقّ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، فالحقّ هو السميع البصير بالحقيقة، وإحاطته بالإنسان إحاطته تعالىٰ بجميع المخلوقات أزلاً وأبداً، [فجمع في الآية الواحدة كلتا المعرفتين فكل واحدة من الآيتين تامة في المعرفة».

أقول: ليس كما يريدون، وكذا الصحو، ضلال وكفر، وليس التنزيه له تعالىٰ كما يقول مطلقاً، ولا التشبيه كذلك، ولو قال بالتنزيه بحسب الظهور لكان أحق وأولىٰ فإنّه مقام الشبهة والتشبيه واحتمال غير الحق، ولا يمكن تحقق التنزيه اللائق به تعالىٰ إلّا ويتحقق نفي التشبيه بحسبه، وكذا العكس لعدم تعدد الجهة والحالات عليه ولرجوعهما إلىٰ مقام الفعل، وإن كان فيهما تعدد الاعتبار في مقام الفعل وإليه يرجع، وعرفت مكرراً ويأتي أنّ الجمع بين التشبيه والتنزيه يبطل التنزيه ويثبت الحدوث والإمكان للواجب تعالىٰ. ولا يكون الواجب تعالىٰ ذات غيره ووجوده حتىٰ يكون سمعه وبصره؛ لبطلانه عقلاً ونقلاً، وما يوهمه من بعض النصوص ليس المراد به اتحاد الوجود، بل مؤول بفعله أو الاتحاد الفعلي لا الذاتي وأمثال ذلك، كما سبق ويأتي مكرراً، وفيما حصل كفاية، والبحث معه متسع.

قال: «وقال عليه السلام : (**فانفِ عن الله البطلان والتشبيه**)، يعني: فانفِ عن الله تعالىٰ الاعتقادات الباطلة وانفِ التشبيه، يعني لا تشبيه ذاته تعالىٰ بشيء من الممكنات، بل هو الله الثابت الموجود أزلاً وأبداً][2] ذاتاً واحاطة بالكل، ولا تنحصر إحاطته ببعض المخلوقات دون بعض، لما قال تعالىٰ: ﴿وأَنَّ اللهَ قَد أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلماً﴾[3] ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾[4]، والقرآن ناطق بالتنزيه والتشبيه معاً.

---

(١) في «أ»: «بالمريدين».
(٢) من «ب».
(٣) «الطلاق» الآية: ١٢.
(٤) «النور» الآية: ٣٥.

فأمّا التنزيه فكقوله تعالىٰ: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[١] بناء علىٰ أنّ الكاف زائدة.

وأمّا التشبيه فكقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٢] ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾[٣]، وكقوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ ﷺ: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الوَادِ الأَيمَنِ فِي البُقعَةِ المُبَارَكَةِ مِن الشَّجَرَةِ أَن يَامُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾[٤]، ونداؤه تعالىٰ من الشجرة ليس إلّا في إحاطته تعالىٰ بالشجرة إحاطة بالعلم الحضوري، وكأنّ إحاطته تعالىٰ بالكل وظهور الإحاطة كان في الشجرة لموسىٰ، علىٰ نبيّنا وعليه السلام **(فلا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان)**».

أقول: بطلانه ظاهر ممّا سبق، والله منزّه ذاتاً بكل مقام واعتبار، قبل الخلق ومع ظهوره به وبعده، ومنزّه عن التشبيه مطلقاً، والجمع بينهما كما يقول إبطال للتوحيد وإثبات للتعطيل والتشبيه، وعرفت الآيات وتحريفهم لها، فافهم.

تنبيه: في التنزيه

ممّا انصرح من الكتاب والسنّة والبرهان الحكمي وجوب تنزيه الله عن التعطيل والتشبيه، فليس كمثله شيء مطلقاً وهو السميع [البصير][٥] بذاته، [ولكن بحسب الإحاطة الظهورية][٦]، وليس كمثله شيء حال إحاطته، ولا يمكن الجمع بين التعطيل والتشبيه كما زعم هذا الرجل، فإنه يثبت التعطيل والتشبيه، وإثبات تعدد الجهة فيه يبطل التوحيد، ويثبت التشبيه. فأقبح الأقوال قول المتصوفة، أرادوا التنزيه من حيثُ تهوىٰ أنفسهم وأعرضوا عن الطريقة النبوية، فأثبتوا المناسبة والارتباط الذاتي بين الحادث والقديم، وجعلوا الحدود والصفات الإمكانية حدوداً قائمة بذات الله بحسب ظهوره الذاتي، وأنّ الأشياء لها ثبوت في الأزل، والأعيان ثابتة أزلاً، وهي الصور العلمية، والأعيان وخزائن الله غيره تعالىٰ، بحسب الثبوت لا بحسب الوجود، فلا تعدد فيه، فلا وجود في الكون مطلقاً إلّا وجود الله، وغيره عدم أو آيل له، وكذا ما قالوه في معنىٰ الصفات. وقولهم هنا أقبح من سائر الفرق.

فدعهم [وما يفترون][٧]، وارجع إلىٰ ما حكم به الكتاب والسنّة، من وصفه تعالىٰ بما

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١.
(٢) «الشورىٰ» الآية: ١١.
(٣) «الفتح» الآية: ١٠.
(٤) «القصص» الآية: ٣٠.
(٥) في «أ»: «العليم».
(٦) ليست في «ب».
(٧) من «ب».

وصف به نفسه لك بك، ونزّهه بما أراك. وكلّ ذلك بما ظهر لك تعريف دلالة حادثة لا إحاط.

فـ ﴿اللهَ قَد أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلماً﴾[1]، إن أردت به العلم الفعلي وهو نفس المعلوم، فهو الحادث، والإحاطة القيّوميّة لا بذاته. وإن أردت به الذاتي فهو تعالىٰ بعلمه ـ الذي هو نفس ذاته ـ إذ لا معلوم مطلقاً محيط بها في إمكاناتها وأكوانها لا في الأزل، فإنه نفس الذات، ولا تحقق للإمكان فوق الإمكان، وكذا الأكوان، ولا للأثر فوق مقام الأثريّة، فهو علىٰ ما كان فيما لم يزل، حال وجود العالم أيضاً وإحاطته به.

وهذا النداء والجواب من الشجرة من الربوبية إذ مربوب إمكاناً وكوناً، لا الربوبية إذ لا مربوب مطلقاً، ولا ظهرت له بالكون، بل بعض تجلّي حجاب الكلّي الأولي يوجب اندكاك إنيّته، وغيره، كما وقع [لغيره][2].

وبعض المفسّرين قال: إحاطته تعالىٰ بعلمه، لا بذاته تعالىٰ، فإنّه فاسد، مع أنّه قال: إنّ العلم عين الذات، فما فرّ منه وقع فيه، وللبسط محل آخر سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن إبراهيم بن محمد الخزّاز ومحمد بن الحسين، قالا: دخلنا علىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له أنّ محمداً صلى الله عليه وآله رأىٰ ربّه في صورة الشاب [الموفق]، في سنّ أبناء ثلاثين سنة، وقلنا: إنّ هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون: إنّه أجوف إلىٰ السرّة، والبقية صمد! فخرّ ساجداً لله، ثم قال: سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوَعَتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك، اللّهم لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك ولا أشبّهك بخلقك، أنت أهل لكلّ خير، فلا تجعلني من القوم الظالمين﴾.

أقول: غير خفي أن كلام الإمام عليه السلام وان وقع ردّاً علىٰ مَن قال: إنّ الرسول صلى الله عليه وآله رأىٰ ربّه

(١) «الطلاق» الآية: ١٢.

(٢) في النسختين: «غيره».

في صورة الشاب ـ ووصفه بالصورة ممنوع عقلاً ونقلاً ـ إلّا إنّ ذلك لا ينافي عموم الجواب، ولا شكّ في إرادة العموم والحصر في قوله عليه السلام: (لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك).

وخرّ ساجداً، تعظيماً لله وتنزيهاً له والتجاءً إليه من عِظَم ما سمع، **ممّا لا يناسب قدسه،** وقد أفاد عليه السلام أنّ منشأ وصفه بغير ما وصف به نفسه عدمُ معرفته وكمال توحيده، إذ معرفته خروج عن الحدّين، ووصفه بذلك إثبات للتشبيه، وهو الشرك والكفر لا التوحيد. وكيف يوصف كذلك، وهو كما قال الإمام عليه السلام: (أهل لكلّ خير)، لأنه واجب ذاتاً، كامل كذلك؟ فلا يشبه غيره صفة ولا ذاتاً، وإلّا لم يكن أهلاً لتلك الصفة، لمشابهة خلقه له فيها. ولا يكون صفته أيضاً نحن المبيّنون لها الواصفونه بها، بل منه البيان ومظهر أدلّة الكمال، فإنه خير أيضاً وهو أصله.

و(**الشاب الموفق**) الذي وصل في الشباب إلىٰ الكمال، وجمع بين تمام الخلقة وكمال المعنىٰ في الجمال[1].

وفي النهاية الأثيرية: «الشباب الموفق الذي وصل إلىٰ الكمال في قليل من السنّ» والعامة تروي أنّه صلى الله عليه وآله رأىٰ ربّه في صورة الشابّ الموفق لأبناء ثلاثين سنة، ورجلاه في خضرة وباقي جسده خارج.

واحتمل الإسترآبادي أنّ (الشابّ الموفق) خطأ من باب الاشتباه، والأصل: الشابّ الريّق ـ كما هو متعارف عند أهل اللغة ـ علىٰ وزن ضيّق، ذو بهجة وبهاء، من: «راق الشيء» إذا بلغ[2].

وهو خطأ لا داعي إليه، وجميع النسخ بلفظ: (الموفّق) وهو الموافق لهم، وله وجه آخر، وهو ظاهر.

وصاحب الطاق هو أبو جعفر الأحول محمّد بن النعمان، الصرّاف بطاق المحامل من الكوفة، والميثمي هو أحمد بن الحسن، والرجال ثقات، [ولعلّ][3] مثل ذلك وما سيأتي في ـ الباب الآتي ـ وقع في بدء أمرهم قبل الرجوع، وستسمع ما للعلماء من الاعتذار.

قوله: ﴿ ثمّ التفت إلينا فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره ﴾.

---

(١) انظر: «الوافي» الجلد ١، ص٤٠٧، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٦٥.

(٣) في «أ»: «ونقل».

أقول: بيان كلّي له إلىٰ تنزيهه وتقديسه، وهو أنّ كلّ متوهم ليس هو الله، فلا حدّ وكيفية لصفته، ولا مشابهة لغيره. ومضمون هذا الكلام في كلامهم متواتر سبق وسيأتي.

وعن الباقرعليه السلام: (**كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أنّ لله تعالىٰ زُبانَيين، فإنّ ذلك كمالها، وتتوهم أنّ عدمهما نقصان لمن لا يتّصف بهما، وهكذا حال العقلاء فيما يوصفون الله تعالىٰ به**)[1].

قوله: ﴿ ثم قال: نحن آل محمد النمط الأوسط ، الذي لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي ﴾.

أهل البيت النمط الأوسط

أقول: النمط: الجماعة من الناس أمرهم واحد.

وفي الحديث: (**خير هذه الأمة النمط الأوسط، يلحق بهم التالي، ويرجع إليهم الغالي**)، كذا في الصحاح[2].

والمراد بالأوسط: العدول، كما قال تعالىٰ: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً** ﴾[3] أي عدولاً، و﴿ **قَالَ أَوْسَطُهُمْ** ﴾[4].

ولا شكّ أنّ المتوسط معتدل وعدل، غير خارج إلىٰ سبيل الإفراط ولا التقصير، وهمعليهم السلام كذلك في حاقّ الوسط، وحلّوا فيه في كلّ شيء، فلا تعطيل ولا تشبيه، ولا بلادة ولا [جربزة][5]، ولا إسراف ولا تقتير، ولا تهوّر ولا جبن، إلىٰ باقي الصفات.

وغير خفي أنّ الغالي هو المتجاوز بهم الرتبة إلىٰ رتبة الخالقية، فهو لا يدرك فضلهم ومعرفة حقيقتهم. ولا يقال: لا يسبقنا الغالي، لأنّه لم يتركهم ويضادّهم ويدّعي الفضل دونهم، بل رام ما سبق، فتجاوز وأفرط. وكذا التالي ـ وهو الواقع في التقصير والتفريط ـ لا يسبقهم إلىٰ درجة؛ لقصوره، لأنّه بعدُ لا يلحق بهم. فعلىٰ الغالي الرجوع، وعلىٰ التالي

---

(١) «الأربعون حديثاً» للبهائي ص٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الصحاح» ج ٣، ص ١١٦٥، «نمط».

(٣) «البقرة» الآية: ١٤٣.

(٤) «القلم» الآية: ٢٨.

(٥) في «أ»: «جريرة».

اللحوق، فهو لم يسبق، فتأمل، فاندفع إشكال ظاهر.

وأكثر النسخ: (الغالي) بالغين المعجمة، وفي بعض النسخ: (العالي) بالعين المهملة.

وأهل الفرقة الأولىٰ هو من ادّعىٰ تفويض الخلق والرزق والإحياء والإماتة لهم، وكذا من جعلهم أرباباً، فإنّه قد ادّعىٰ الربوبية في الرسول ﷺ وآله عليهم السلام واحداً بعد واحد، ولما رأوا للأمور الخارقة للعادة، كمثل الإحياء وإرجاع الشمس وغير ذلك، فغلب عليهم حكم التجلّي والظهور، فأثبتوا له حكم الظاهر وغفلوا عن أحكامه الدالة علىٰ حدوثه، كالتقييد والظهور والرؤية ـ في مكان دون آخر ـ والغَيبة أصلاً، وغير ذلك من الأكل والشرب والنموّ الدال ـ جميع ذلك وغيره أيضاً ـ علىٰ الحدوث والمعلولية.

وتفصيل حال الطرفين والواسطة أن نقول: اعلم أنّ أهل التفريط قوم قاسوهم علىٰ أنفسهم، كما قال أمثالهم: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾[1] ولم يعرفوهم ولو تقليداً من حيث إنّهم مظهر اسمه الأعظم، ومحل أمانته العظمىٰ، التي قصر عن تحملها ولم تستعد لها السماوات والأرض، ثم سمعوا أحاديث في شأنهم.

ومنهم مَن شاهد بعض صفاتهم أيضاً، فجحدوها وتأوّلوا الأحاديث، تارةً بالاطّراح وتارةً بالتأويلات الوهمية، وتارة بخلاف ذلك فـ ﴿كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[2] وجعل رزقهم ونصيبهم التكذيب.

ومنهم مَن غلب عليه نفاقه وكفره الكامن، فكلما رأىٰ منهم معجزةً قال: سحر وشعبذة، كما قال بعض في النبي ﷺ: ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾[3] أو ﴿شَاعِرٌ﴾[4] أو ﴿سَاحِرٌ﴾[5] و﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾[6] أو غير ذلك، أوَلا علِموا أنّ مقام الخلافة والولاية أكبر وأجلُّ من أن تخطف بأوهامهم، أو تدرك لضلال شياطينهم؟ وأنّ حديثهم صعب مستصعب، خشن مخشوشن، في سرّ مستسِرّ بسرّ وعليه سرّ، كما تواتر ذلك معنىً في الكافي[7]

---

(١) «المؤمنون» الآية: ٤٧.　　(٢) «يونس» الآية: ٣٩.

(٣) «الأنعام» الآية: ٢٥؛ «الأنفال» الآية: ٣١؛ «النحل» الآية: ٢٤.

(٤) «الأنبياء» الآية: ٥؛ «الطور» الآية: ٣٠.　　(٥) «ص» الآية: ٤.

(٦) «الفرقان» الآية: ٥.

(٧) «الكافي» ج ١، ص ٤٠١، باب فيما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب.

والبصائر[1] والمحاسن وغير ذلك من كتب الأصول[2] ﴿وَلَو رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمرِ مِنهُم لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَستَنبِطُونَهُ مِنهُم﴾[3]، فـ (إنّ لربّكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها بقوة الاستعداد)[4] والتفكّر النوري لا بالتكذيب الشيطاني. فكفروا بعد وضوح الحجّة وإظهار المحجّة، أوَلا عَلِمُوا أنَّ حديثهم صعب مستصعب ـ والله يمنّ علىٰ من يشاء ـ وأُمروا [بكتمان][5] سرّهم؟ فليحذر الرادُّ أن يكون مِمّن أُمِرَ بالكتمان عنه، كما قالوا: (ومن يحتمل ما يحتمل ذريح)[6].

وفي الخرائج، عن الصادق عليه السلام: (أتىٰ رجل الحسين عليه السلام، فقال: حدّثني بفضلكم الذي جعله الله لكم، فقال: إنك لا تطيق حمله، فقال: بلىٰ حدّثني، فحدّثه بحديث، فما فرغ الحسين عليه السلام من حديثه حتىٰ ابيضّ رأس الرجل ولحيته وأُنسي الحديث، فقال الحسين عليه السلام: أدركته رحمة الله حيث أُنسي الحديث)[7].

أقول: ولذلك حدّثه الحسين عليه السلام به لعلمه، وإلّا فهم لا يأمرون [بالسر والكتمان][8] عن غير الحفظة، ولا يفعلون.

وفي حديث آخر: أنّ ثلاثة رجال جاؤوه، فلمّا سمعه أحدهم خرج طائر العقل ومرّ علىٰ وجهه، وكلّمه صاحباه، فلم يرد عليهما شيئاً[9].

وفي منهج التحقيق، عن ابن عمير، قال: قال الصادق عليه السلام: (لو أُذِن لنا أن نعلّم الناس حالنا ومنزلتنا عند الله، لما احتملوا) الخبر.

---

(١) «بصائر الدرجات» ص٢٠، الباب ١١؛ ص٢٨، في أنّ علم آل محمد صلى الله عليه وآله سرّ مستسرّ.

(٢) «رجال الكشي» ج٢، ص٤٣٩، الرقم: ٣٤١؛ «معاني الأخبار» ص١٨٨، ح١؛ ص١٨٩، ح١؛ «الخصال» ص٢٠٧، ح٢٧؛ «أمالي الصدوق» ص١٣، ح٦.

(٣) «النساء» الآية: ٨٣.

(٤) «المعجم الكبير» ج١٩، ص٢٣٤، ح٥١٩؛ «كنز العمال» ج٧، ص٧٦٩، ح٢١٣٢٤؛ «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١١٨، ح١٨٨، باختلاف.

(٥) في النسختين: «باكتام».

(٦) «معاني الأخبار» ص٣٤٠، ح١٠؛ «بحار الأنوار» ج٤٧، ص٣٣٨، ح١٦.

(٧) «الخرائج والجرائح» ج٢، ص٧٩٥، ح٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) في «أ»: «بالكتمان».

(٩) «الخرائج والجرائح» ج٢، ص٧٩٥، ح٤، بالمعنىٰ، صححناه علىٰ المصدر.

وتواتر[1] عنهم: أنّهم ما كلّموا أحداً بكُنْه عقولهم قط، وغير ذلك كثير.

وأعلم أنّ أهل التفريط فرقٌ:

فأوّلهم: مَنْ أزالهم عن مراتبهم التي رتبهم الله فيها كفراً ونفاقاً وحسداً، فنفوا العصمة، وكونهم خلفاءه، وجعلوهم كَهُم، وجوّزوا عليهم الخطأ والعمل بالرأي، وغير ذلك.

ومنهم: مَنْ عرف كونهم معصومين وخلفاءه ولمّا يعرفوا كمال العصمة وحقيقتها، فأنكروا صدور جميع المعاجز منهم عليهم السلام.

ومنهم: مَنْ أنكر تفضيلهم علىٰ سائر أُولي العزم.

ومنهم: مَنْ توقف.

ومنهم: مَنْ ارتطم عليه الأمر؛ لأحاديث آحاد تنافي العقل والنقل، وجوّزوا عليهم السهو في غير الأحكام والتبليغ، وقد رُويت آحاد [منّا بذلك][2]، لكنها معارضة بالآيات والنصوص والإجماعات والبرهان، فلا مرية في اطّراحها، وعمل بها بعضُ علمائنا كالصدوق[3] وجماعة من القمّيّين[4].

ولا يلحقون هؤلاء بالكفرة؛ حيث إنّ هذا ليس بعد ظهور الحجّة عليهم ووضوح المحجّة لهم، فهم في هذه المسألة في رتبة الجهل، لا الإنكار، كما في سائر الطوائف. كيف وهم كذّبوا بمطلق فضلهم وردّوا عصمتهم؟ ولكن جميع ذلك نشأ من القصور بفضلهم.

---

(١) «الكافي» ج١، ص٢٣، كتاب العقل والجهل، ح١٥؛ ج٨، ص٢٢٣، ح٣٩٤؛ «أمالي الشيخ الصدوق» ص٣٤١، ح٦؛ «بحار الأنوار» ج١٦، ص٢٨٠، ح١٢٢.

(٢) في النسختين: «من أبدالك».

(٣) «الفقيه» ج١، ص٢٣٣، ح١٠٣١.

(٤) انظر: «الفقيه» ج١، ص٢٣٥؛ «تصحيح اعتقادات الإمامية» ضمن «مصنّفات الشيخ المفيد» ج٥، ص١٣٥، فقد نسب رحمه الله ذلك إلىٰ الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله، وحكىٰ عنه أنه قال: «أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ...» ثم قال: «مع أنه من علماء القميين ومشيختهم». وانظر: «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٣٥١ حيث قال: «ولم يخالف في ذلك إلّا الصدوق محمد بن بابويه وشيخه ابن الوليد ـ قدسّ الله روحهما ـ فإنهما جوّزا الاسهاء من الله تعالىٰ، لا السهو الذي يكون من الشيطان، في غير ما يتعلق بالتبليغ وبيان الأحكام».

وقد نسب المفيد ﷺ [١] بعض هذه الأقاويل إلىٰ بني نوبخت.

واعلم: أنّ المعروف من جماعة من القمّيّين القدح في كثير من الرواة بالغلو، مع أنّ أول [مراتبه][٢] عندهم نفي السهو عنهم. ولو تتبعت جماعة ممّن قدح بالغلو لرأيت [سببه][٣] رواياتهم بعض معاجزهم[٤]، ممّا خفيت عليهم ولم يصلوا لمعرفتها، كالمعلّىٰ بن خنيس - مع أنّ الإمامعليه‌السلام غضب لقتله ودعا علىٰ قاتله فهلك[٥] - وابن سنان، والمفضَّل بن عمر، ويونس بن عبدالرحمن، وأضرابهم. فالواجب التثبت في قدح القميّين أو بني نوبخت لرجل بالغلو، ولينظر فيه وفي كلام غيرهم في ذلك الرجل، فمطلق رميهم بالغلو غير مؤثر فيه، مع معرفة مذاهبهم وسيرتهم.

وعن محمد باقر: «إنّ رد أخبارهم - التي تشهد متونها بصحتها - بمحض الظنّ والوهم ليس إلّا للإزراء للأخبار، وعدم الوثوق بالأخبار والتقصير في شأن معرفة الأئمّة الأطهار عليهم‌السلام، إذ وجدنا الأخبار المشتملة علىٰ معاجزهم الغريبة إذا وصلت إليهم، فهم إمّا يقدحون فيها أو في رواتها، بل ليس جرم أكثر المقدوحين من أصحاب الرجال إلّا نقل مثل تلك الأخبار» انتهىٰ.

ونقل الكشي: أنّ إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي الكوفي، من أكابر أصحابنا ومؤلّفي الكتب الكثيرة المشهورة، عمل كتاب المعرفة، وفيه مناقب مشهورة، فاستعظمه الكوفيون وأشاروا عليه بتركه وعدم إخراجه، فقال: أي البلاد أبعد مِنَ الشيعة؟ فقالوا: أصفهان، فحلف أن لا يروي الكتاب إلّا فيها، فانتقل إليها ورواه بها ثقة منه بصحتها[٦].

ألا ترىٰ إلىٰ جماعة من العلماء كيف نقلوا متعجبين، من أنّ الإمام كيف يعرف اللغات ويخبر بما يكون وكان، مع أنهم أعظم من ذلك؟ وكلّ ذلك من القصور عن معرفتهم بالنورية.

وروىٰ الصفار في البصائر، بسند صحيح عن زرارة، قال: دخلت علىٰ أبي جعفرعليه‌السلام، فسألني: (ما عندك من أحاديث الشيعة؟) قلت: إنّ عندي منها شيئاً كثيراً، قد هممت أن أُوقد

---

(١) «أوائل المقالات» ضمن «مصنّفات الشيخ المفيد» ج ٤، ص ٦٤.

(٢) في النسختين: «مراتبهم». (٣) في النسختين: «سبب».

(٤) للتوسعة، انظر: «مقباس الهداية» ج ٢، ص ٣٩٧؛ «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٣٤٦.

(٥) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٦٧٥، الرقم: ٧٠٨.

(٦) لم نعثر عليه في «رجال الكشي» انظر: «رجال النجاشي» ص ١٦، الرقم: ١٩.

لها ناراً ثم أُحرقها، قال: (ولِمَ؟ هات ما أنكرت منها)، فخطر علىٰ بالي الأدمون، فقال لي: (ما كان علىٰ الملائكة، حيث قالت: ﴿أَتَجعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا وَيَسفِكُ الدِّمَاءَ﴾[1])[2].

ومعلوم أنّ ذلك لإنكاره فضائل لم يحتملها عقله.

ومن المتكرر: (لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله... إنّ علم العالم صعب مستصعب)[3]... إلىٰ آخره.

وعنهم عليهم السلام: (ما لانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزّت منه قلوبكم ولم تعرفوه فردّوه إلىٰ الله والرسول، وإلىٰ العالم من آل محمد، وإنّما الهالك أن يُحدّث أحدكم بالحديث أو شيء لا يحتمله، فيقول: والله ما كان هذا. والإنكار هو الكفر)[4].

وبإسناد صحيح عن الحذّاء قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنّ أسوأ أصحابي عندي حالاً الذي إذا سمع الحديث يُنسب إلينا ويُروىٰ عنّا، فلم يحتمله قلبه اشمأزّ منه وجحده وكفّر من دان به، ولا يدري لعَل الحديث مِنْ عندنا خرج وإلينا أُسنِدَ، فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا)[5].

وفي المشارق للشيخ رجب[6] وغيرها[7] عنهم عليهم السلام: (نزّهونا عن الربوبية وحظوظ البشرية، وقولوا فينا ما شئتم، ولن تبلغوا، فوالله ما برز لكم من علمنا، إلّا ألف غير معطوفة).

وفي الأربعمائة من الخصال: (إيّاكم والغلو فينا، قولوا: إنّا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم)[8].

وفي تفسير الإمام[9] والاحتجاج[10] عن الرضا عليه السلام قال: (قال أميرالمؤمنين عليه السلام: لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثم قولوا ما شئتم ولن تبلغوا، وإيّاكم والغلو كغلو النصارىٰ، فإنّي بريء من الغالين).

---

(١) «البقرة» الآية: ٣٠.
(٢) «بصائر الدرجات» ص٢٣٦، ح٦.
(٣) «بصائر الدرجات» ص٢٥، ح٢١.
(٤) «بصائر الدرجات» ص٢١، ح١؛ «الخرائج والجرائح» ج٢، ص٧٩٣، ح١، باختلاف.
(٥) «بصائر الدرجات» ص٥٣٧، ح١، بتفاوت.
(٦) «مشارق أنوار اليقين» ص٦٩، بتفاوت.
(٧) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٨٣، ح٣٠، بالمعنىٰ.
(٨) «الخصال» ص٦١٤، ح١٠.
(٩) «تفسير الإمام العسكري» ص٥٠، ح٢٤.
(١٠) «الاحتجاج» ج٢، ص٤٥٣.

وفي كشف الغمة، من كتاب الدلائل للحميري: عن مالك الجهني، قال في حديث له: إنّ الصادقعليه السلام قال: (يا مالك ويا خالد قولوا فينا ما شئتم واجعلونا مخلوقين)[١].

وفي البصائر: (اجعلونا مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم فلن تبلغوا)[٢].

وفيه: عن كامل التمار، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: (يا كامل، اجعل لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما شئتم) ثمّ قال: (وعسىٰ أن نقول، ما خرج إليكم من علمنا إلّا ألف غير معطوفة)[٣].

أقول: اختلفوا في حَلِّه، فقيل: «أي نصف حرف، كناية عن نهاية القلّة، فإن الألف بالخط الكوفي نصفه مستقيم، ونصفه معطوف هكذا [ا] وهذا هو الأقرب، وقيل: ألف ليس بعده شيء، وقيل: ألف ليس قبله صفر، أي باب واحد»[٤]، فهذه نسبة ما برز من فضائلهم.

وما ورد في بيان صفات الإمامعليه السلام في الحديث الطويل وغيره، المروي في الكافي[٥] والاحتجاج[٦] وعلل الشرائع[٧] والعيون[٨] والإكمال[٩] والأمالي[١٠] وغيرها، عن الرضاعليه السلام يبين ذلك.

وسبب جميع ذلك الجهل بصفاتهم وحقيقتهم، حتىٰ إنّ بعض علمائنا أنكر ما دلّ علىٰ أنّه عاداهم من كل شيء شيء[١١]، وأنّ ولايتهم عُرضت علىٰ الكل[١٢]، كما يظهر من المرتضىٰ في الغرر والدرر[١٣] وغيره.

وبالجملة: فالتفاضل والاختلاف علىٰ قدر ما ظهر من معرفتهم بالنورانية، إلّا فرقة ـ هم العامة ـ أنكروهم حسداً، وكذبوا بعد البيان وإيضاح المحجّة والبرهان، بالكفر والشقاق، فتبعهم أقوامٌ لتحصيل الرئاسة العاجلة في الفانية.

---

(١) «كشف الغمّة» ج ٢، ص ٤١٥، وعنه في «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢٨٩، ح ٤٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بصائر الدرجات» ص ٢٣٦، ح ٥، بتفاوت يسير.

(٣) «بصائر الدرجات» ص ٥٠٧، ح ٨، وعنه في: «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢٨٣، ح ٣٠.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢٨٣، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «الكافي» ج ١، ص ١٩٨، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ح ١.

(٦) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٤٣٩، ومابعدها.

(٧) أورده في «معاني الأخبار» ص ٩٦، ح ٢.

(٨) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ٢١٦، ح ١.

(٩) «كمال الدين وتمام النعمة» ص ٦٧٥، ح ٣١.

(١٠) «أمالي الشيخ الصدوق» ص ٥٣٦، ح ١.

(١١) «بحار الأنوار» ج ٦١، ص ٣٠٣، ح ٦.

(١٢) «بصائر الدرجات» ص ٨٠، الباب: ١٢.

(١٣) لم نعثر عليه.

وأما أهل الإفراط، فهم طوائف وفرق، [كمن][1] قال بألوهيَّتِهم، وأنهم شركاء لله في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أنّه حلَّ فيهم أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب ـكعلمه تعالىٰ ـبغير وحي وإلهام من الله، وكالقائل بأنهم في رتبة محمّدﷺ [أنبياء][2]، أو بتناسخ أرواحهم بعض ببعض، أو أن معرفَتهم تُغني عن فعل الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي، أو أنهم ما ماتوا وما قُتلوا.

من هذه الطوائف: عبدالله بن سبأ الذي روىٰ الكشي أخباراً في لعنه، منها: ما رواه عن أبان بن عثمان، قال: سمعت أبا عبداللهعليه‌السلام يقول: (**لعن الله عبدالله بن سبأ، إنّه ادَّعىٰ الربوبية في أمير المؤمنين** عليه‌السلام **وكان ـ والله ـ أمير المؤمنين عبداً لله طائعاً، الويل لمن كذب علينا**)[3].

|و| [عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال علي بن الحسين عليه‌السلام : (**لعن الله من كذب علينا، إنّي ذكرت عبدالله بن سبأ فقامت كل شعرة في جسدي، لقد ادعىٰ أمراً عظيماً، ما له لعنه الله، كان علي** عليه‌السلام **والله عبداً لله**][4] **صالحاً، أخو رسول الله** ﷺ**، ما نال الكرامة من الله إلّا بطاعته لله ولرسوله** ﷺ)[5].

«وذكر بعض العلماء أنّه كان يهودياً فأسلم، ووالىٰ علياًعليه‌السلام، وكان يقول وهو علىٰ اليهودية بالغلو في يوشع بن نون، وقال في عليعليه‌السلام بعد الرسولﷺ بذلك»[6].

ومنهم: «بيان بن سمعان النهيدي من بني تميم، ظهر بالعراق بعد المائة، وقال بإلٰهيّة عليعليه‌السلام، وأنّ فيه جزءاً إلٰهياً متحداً بناسوتيته ثمّ من بعده في ابنه محمّد بن الحنفية، ثمّ في أبي هاشم ولده، ثمّ في بيانٍ هذا، وكتب بيانٌ كتاباً إلىٰ الباقرعليه‌السلام يدعوه لنفسه، وأنّه نبي». كذا في كتاب ميزان الاعتدال[7].

وروىٰ الكشي عن الصادقعليه‌السلام: (**إنّ بناناً والسري وبزيعاً لعنهم الله تراءىٰ لهم الشيطان في أحسن ما يكون صورة أدمي، من قرنه إلىٰ سرّته**).

---

(١) في النسختين: «كما». (٢) في «أ»: «نبينا».

(٣) «رجال الكشي» ج١، ص٣٢٤، الرقم: ١٧٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) من المصدر.

(٥) «رجال الكشي» ج١، ص٣٢٤، الرقم: ١٧٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «رجال الكشي» ج١، ص٣٢٤، الرقم: ١٧٤، باختصار.

(٧) «ميزان الاعتدال» ج٢، ص٧٥، الرقم: ١٣٣٧، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

قال الراوي: قلت له: إنّ بناناً يتأوّل قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[1] أنّ الذي في الأرض غير إلٰه السماء، وإلٰه السماء غير إلٰه الأرض، وأنّ إلٰه السماء أعظم، من إلٰه الأرض، وأنّ أهل الأرض يعرفون فضل إلٰه السماء ويعظمونه، فقال: **(والله ما هو إلّا الله وحده لا شريك له، إلٰه مَن في السماوات وإلٰه مَن في الأرض، كذب بنان عليه لعنة الله، لقد صغّر عظمة الله وجلاله)**[2].

ومنهم: بشّار الشعيري بيّاع الشعير، ويقال له: مبشر وبشير أيضاً.

ومنهم: أبو الخطّاب محمد بن [أبي][3] زينب.

والأخبار في الكشي[4] وغيره في لعنهم والبراءة منهم كثيرة.

قال الكشي: «مقالة بشّار هي مقالة العلياوية يقولون: أنّ عليّاً عليه السلام هرب وظهر بالعلوية الهاشمية، [أي مرّة بصورة عليّ ومرّة بصورة محمّد][5]، وهو رسوله، فوافق أصحاب أبي الخطّاب في علي وفاطمة والحسنين، وأنّ معنىٰ الأشخاص ثلاثة ـ فاطمة والحسن والحسين ـ: تلبيس، وفي الحقيقة واحد، هو: شخص علي عليه السلام وأنكروا شخصية محمد صلى الله عليه وآله، بل هو عبد علي، وأقاموه مقام ما أقامت المُخمِّسة* سلمان وجعلوه رسولاً لمحمد صلى الله عليه وآله. [والمخمّسة قالوا بربوبية محمد صلى الله عليه وآله وسلمان رسوله، وتنتقل الربوبية من محمد صلى الله عليه وآله إلىٰ فاطمة وعليّ، ثمّ الحسن ثم الحسين عليهما السلام][6]. ووافقوا أصحاب العليائية في الاباحات والتعطيل والتناسخ»[7].

ومنهم: المغيرة بن سعيد، وصائد النهدي، والحارث الشامي، ومحمد بن بشير، روىٰ

---

(١) «الزخرف» الآية: ٨٤.

(٢) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٥٩٢، الرقم: ٥٤٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) من المصدر.

(٤) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٥٧٥، الرقم: ٥٠٩؛ ص ٧٠١، الرقم: ٧٤٣، ٧٤٤.

(٥) ليست في المصدر.

(*) وهم فرقة من الغلاة يقولون: إنّ الخمسة سلمان وأبا ذر والمقداد وعمّاراً وعمرو بن أمية، هم النبيون والموكّلون بمصالح العالم من قبل الربّ، والربّ عندهم عليّ عليه السلام. انظر: «مقباس الهداية» ج ٢، ص ٣٦١.

(٦) ليست في المصدر.

(٧) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٧٠١، الرقم: ٧٤٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

الكشي[1] عن الباقر عليه السلام لعنهم والبراءة منهم.

وابن بشير وأصحابه قالوا: موسىٰ بن جعفر عليه السلام ظاهر بين الخلق، يراه الكل، يتراءىٰ لأهل النور بالنور والكدورة بالكدورة، في مثل خلقهم بالإنسانية والبشرية، ثم حجب الخلق عن إدراكه، وهو قائم بينهم كما كان، ولمّا غاب استخلف محمد بن بشير وعلمه ما يحتاجون إليه[2].

«وكانوا يقولون: الظاهر من الإنسان آدم، والباطن أزلي، وزعموا أنّ علي بن موسىٰ ومن ادّعىٰ الإمامة من ولده مبطلون، وأباحوا دماءهم. وقالوا: الفرض الصلاة والصوم، لا الزكاة والحج وسائر الفرائض، وأباحوا الفروج والمحارم والغلمان، وحرّفوا قوله تعالىٰ: ﴿أَو يُزَوِّجُهُم ذُكرَاناً وَإِنَاثاً﴾[3] وقالوا بالتناسخ، والأئمة عندهم واحداً واحداً إنّما هم منتقلون من بدن إلىٰ آخر، ومحمد ربّ حلّ في كلّ من انتسب إليه، لم يلد ولم يولد، وهو محتجب في هذه الحجب، وزعموا أن كلّ من انتسب إليه فهم ظروف له، ومن انتسب إليه كاذب، وهو الذي قال الله تعالىٰ فيه: ﴿وَقَالَت اليَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحنُ أَبنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ إلىٰ قوله: ﴿بَل أَنتُم بَشَرٌ مِمَّن خَلَقَ﴾[4]»[5].

قال الكشي: «إنّ محمّد بن بشير كان صاحب شعبذة معروفاً بذلك»[6]، وأطال في نقل حِيله ومذاهب أصحابه.

ومنهم: علي بن حَسَكة.

روىٰ الكشي عن بعض أصحابنا: أنّه كتب إلىٰ العسكري عليه السلام: إنّ ابن حسكة يدّعي أنّه من أوليائك، وأنك الأول القديم، وأنّه بابك ونبيّك أمرته أن يدعو إلىٰ ذلك، ويزعم أنّ الصلاة والزكاة والحج والصوم كل ذلك معرفتك. إلىٰ أن قال: فكتب عليه السلام: (كذب ابن حسكة

---

(١) «رجال الكشي» ج ٢، ص٤٨٩، الرقم: ٤٠٠، ٤٠١؛ ص٤٩١، الرقم: ٤٠٣؛ ص٥٩٣، الرقم: ٥٤٩، بإسناده عن الصادق عليه السلام؛ ص٧٧٨، الرقم: ٩٠٨، ٩٠٩، بإسناده عن الكاظم عليه السلام.

(٢) انظر: «رجال الكشي» ج ٢، ص ٧٧٤ – ٧٧٥، الرقم: ٩٠٦، باختصار.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ٥٠. (٤) «المائدة» الآية: ١٨.

(٥) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٧٧٥ – ٧٧٦، الرقم: ٩٠٧، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٧٧٤، الرقم: ٩٠٦، باختصار.

عليه لعنة الله)» الخبر[١].

ومنهم: فارس بن حاتم القزويني، وأبو السمهري، وابن أبي الزرقاء، والحسن بن محمّد ابن بابا القمّي، ومحمد الفهري، وغلوا في أبي‌الحسن في الربوبية، وفصّل الكشي[٢] في مذهبهم.

وروىٰ الكشي[٣] وفي أمالي الشيخ[٤]، وتفسير الإمام[٥] والاحتجاج[٦] والعيون[٧] وغيرها[٨] أحاديث كثيرة في ذم الغلاة والبراءة منهم، وهم شرٌّ من اليهود والنصارىٰ.

وفي الأمالي: (**إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المقصّر فنقبله**)، فقيل له: كيف ذلك يابن رسول الله ﷺ؟ قال: (**لأنّ الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحج، فلا يقدر علىٰ ترك عادته، وعلىٰ الرجوع إلىٰ طاعة الله أبداً، وإن المقصّر إذا عرف عمل وأطاع**)[٩].

أقول: مراده: مالم يكن معانداً، بدليل قوله: (**إذا عرف عمل**)، فهذا جاهل.

ومن الغلو: القول بالتفويض أي فوض لهم الخلق والرزق، والإماتة والإحياء، بمعنىٰ أنهم الفاعلون حقيقة، وهذا كفر، عقلاً ونقلاً.

وفي روضة الواعظين عن كامل بن إبراهيم، قال: دخلت علىٰ العسكري عليه السلام لأسأله عن التفويض، فسلمت وجلست، وإذا أنا بغلام كأنه فلقة قمر من أبناء أربع سنين، فقال: (**ياكامل جئت إلىٰ وليّ الله وحجّته، تسأله عن المفوضة؟ كذبوا، بل قلوبنا أوعية لمشيئة الله، فإذا شاء شئنا، والله تعالىٰ يقول: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾[١٠]**)[١١].

---

(١) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٨٠٤، الرقم: ٩٩٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٨٠٥، الرقم: ٩٩٩؛ ص ٨١١، الرقم: ١٠١٣.

(٣) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٥٨٦، الرقم: ٥٢٥؛ ص ٥٨٧، الرقم: ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩.

(٤) «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٦٥٠، ح ١٣٤٩ - ١٣٥٠.

(٥) «التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام» ص ٥٠، ح ٢٤.

(٦) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٤٥٠، وما بعدها. (٧) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٢٠١، ح ١.

(٨) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢٦٢، وما بعدها.

(٩) «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٦٥٠، ح ١٣٤٩، صححناه علىٰ المصدر.

(١٠) «الإنسان» الآية: ٣٠.

(١١) لم نعثر عليه، نقله المجلسي في «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٣٣٧، ح ١٦، عن «الغيبة» للشيخ الطوسي، ص ٢٤٧، ح ٢١٦، باختلاف.

وكذا القول بأنّه فوّض لهم أمر الدين والإحياء، أو مطلق أمور الخلق وتكميلهم وبيان العلوم وإظهارها علىٰ حسب المصلحة، وكذا تفريق مثل الخمس والزكاة.

وجملة القول بهذا أنّه ينصرف لوجهين:

أحدهما: جعلهم محلّ وحيه، واسترعاهم خلقه، لأنّهم محلّ مشيئته، فلا يشاؤون إلّا ما يشاء، وهم مرجع الأشياء فمشيئتهم [مشيئته][1] كذلك، فاسترعاهم الخلق وفوّض لهم، لأنهم حكماء وكُملاء وغير ذلك، وهم آخذون بحجزة الله، فهذا حقّ ولا مرية فيه، كما قال تعالىٰ: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا﴾[2] والروايات المثبتة لهم التفويض كما في الكافي[3] والبصائر[4] وغيرهما وستسمع دليله أيضاً من بيان الواسطة.

ثانيهما: فوّض لهم عن عجز وعدم علم، [أو][5] غلبة وقت منهم عليه، فهذا كفر عقلاً نقلاً، فافهم.

بواعث الغلوّ

وقد عرفت بعض الأخبار في كفر الغالي، والأمر كذلك، لعزله الله عن سلطانه. والسبب الباعث لهم عن الخروج للغلو إمّا طلب الرئاسة والمال كمن يقول: أنا نبي كذا ورسول فلان، وهو ربّ، كبعض من عدّدناه قبل، أو الجهل المركب |حين| رأوا معاجز ظاهرة تخرج عن طاقتهم، ولم يعلموا أنّ محل الأمانة والمظاهر الكاملة كذلك، فأثبتوا لها الخالقية وهم عباد مكرمون، فلم يجعلوا لله كرامة، وظلموا الله ـ بعزله عن الكمال، والتعطيل ـ والمعصوم بجعلهم فيما ليس لهم.

أوَلم يشاهدوه يظهر بصفة المخلوقين المحدَثين، آكلاً شارباً، شاهداً ناكحاً مصلّياً؟ فعلم أنّ مَن هذه صفته ليست المعاجز منه استقلالاً، بل مِنَ القادر، لا يصح من الواجب الخالق أن يشارك مخلوقه الضعيف في كثير من الصفات، بل ذلك محال.

---

(١) من «ب». (٢) «ص» الآية: ٣٩.

(٣) «الكافي» ج١، ص٢٦٥ باب التفويض إلىٰ رسول الله...؛ ص٤٣٨، باب في معرفتهم أولياءهم والتفويض إليهم..، ح٣.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٣٧٨، الباب: ٤؛ ص٣٨٣، الباب: ٥.

(٥) في «أ»: «اذ».

والعجب أنهم يقولون: لمّا ظهر [المعجز][1] من عليّ دلّ علىٰ أنه ربّ، ولمّا ظهر لهم بصفات المحدث العاجز لبس ذلك عليهم وامتحنهم ليعرفوه، وليكن إيمانهم به اختياراً من عند أنفسهم.

فانظروا إلىٰ شدّة هذه الغواية واتّباع الهوىٰ، مع أنّ علّتهم موجبة لجعل جميع الأنبياء والأولياء أرباباً، إمّا متّحدة أو متعدّدة، وصفات الحدوث والإمكان نقيضان لا يجتمعان، بل الله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه.

والطريقة الوسطىٰ التي عليها المتألّهون العارفون، وسائر المؤمنين من الفرقة المحقّة، هو أنّهم ليسوا أنبياء غير أتباع النبيّ ﷺ ولا أرباباً، وليست لهم صفة من صفات الوجوب، بل عبيد مربوبون كُلِّفوا بلوازم العبودية، من عمل الطاعات واجتناب المعاصي، بل هم أشدّ تكليفاً، ولا مشاركة ذاتاً ولا صفة بينهم وبين بارئهم وموجدهم، ولا ربط سوىٰ قيام المخلوق بالخالق والصفة المعلولة بالبارئ، ولكن حيث لا أقرب منهم [ولا][2] أحقّ بكلمة التقوىٰ، كانوا خزانته العظمىٰ، وأظهر فيهم دلائل أفعاله وصفاته، وجمعوا محامد الفعال ومكارم الخصال وغرائب الأحوال.

فكان الكل من فاضل طينتهم علىٰ مراتبهم، فكانوا المرجع لهم والواسطة، وجمعوا مزاياهم مع ما لهم، فكانوا محل أمره، ثمّ فوّض له حينئذٍ؛ لأنّ أمرهم أمره ولا يسبقونه، بل نفس التفويض تعليم وإلقاء، فلا مشاركة للواجب ولا نقص يلزمه، كما يفوّض الملك لبعض وزرائه، لما يعلم أنّه لا يسبقه بالقول ولا يشاء إلّا ما يشاء، وهو مظهر مشيئته وبابه الذي منه يؤتىٰ.

نتيجة البحث

وبالجملة هم أجلّ الخلق، منزّهون عن النقائص وعن الألوهية، والقول بأنّهم عليهم السلام يعلمون ما كان وما يكون، وغير ذلك من صفاتهم، لا يوجب لهم الألوهية، كيف وعلم الغيب المطلق ـ الذي هو نفس ذات الواجب ـ لا علم لهم به؟! وتأمّل فيما أتلوه عليك:

ففي أمالي الشيخ وغيره: عن المفيد بإسناده عن محمد بن يزيد الطبري، قال: كنت

---

(١) في «أ»: «العجز».

(٢) في «ب»: «وهم».

قائماً علىٰ رأس الرضا عليه السلام بخراسان، وعنده جماعة من بني هاشم، منهم: إسحاق بن العباس بن موسى عليه السلام، فقال له: (يا إسحاق، بلغني أنّكم تقولون: إنّ الناس عبيد لنا، لا وقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وآله ما قلته قطّ، ولا سمعته من أحد من آبائي، ولا بلغني عن أحد منهم قاله، لكنّا نقول: الناس عبيد لنا في الطاعة، موالٍ لنا في الدين، فليبلّغ الشاهد الغائب)[١].

وفي روضة الواعظين: عن كامل بن إبراهيم، قال: دخلت علىٰ أبي محمد العسكري عليه السلام أسأله عن التفويض فسلّمت وجلست، والحديث بلفظه مرّ آنفاً[٢].

وفي الكافي[٣] ورياض الجنان[٤]: عن محمد بن سنان، قال: كنت عند أبي جعفر الثاني، فذكرت اختلاف الشيعة، فقال: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يزل فرداً متفرّداً في الوحدانية، ثم خلق محمّداً وعليّاً وفاطمة عليهم السلام، فمكثوا ألف دهر، ثم خلق الأشياء وأشهدهم خلقها، وأجرىٰ عليها طاعتهم وجعل فيهم ماشاء، وفوّض أمر الأشياء إليهم في الحكم والتصرف والإرشاد والأمر والنهي في الخلق: لأنهم الولاة، فلهم الأمر والولاية والهداية، فهم أبوابه ونوّابه وحجّابه، يحلّلون ما شاء ويحرّمون ما شاء ولا يفعلون إلّا ما شاء ﴿عِبَادٌ مُكرَمُونَ * لَا يَسبِقُونَهُ بِالقَولِ وَهُم بِأَمرِهِ يَعمَلُونَ﴾[٥].

فهذه الديانة التي من لزمها لحق، ومن تقدمها غرق في بحر الإفراط، ومن نقّصهم عن هذه المراتب التي رتّبهم الله فيها زهق في برّ التفريط، ولم يوفّ آل محمد صلى الله عليه وآله حقّهم، فيما يجب علىٰ المؤمن من معرفتهم) ثمّ قال: (خذها إليك يامحمد، فإنها من مخزون العلم ومكنونه) انتهىٰ.

أقول: قوله: «اختلاف الشيعة»، قد عرفته.

قوله: (وأشهدهم)، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ المُضِلِّينَ عَضُداً﴾[٦]، وفي دعاء رجب للحجّة عليه السلام في المصباح وغيره: (أمناء أعضاد)[٧]، وليس عن نقص فيه تعالىٰ، بل لتتميم المراتب الناقصة لنقصانها بلطفه، وهم لطفه، فيجب من هذا الإشهاد أن يَعْلموا

---

(١) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٢٢، ح٢٧. (٢) انظر ص٣٨٦، هامش (١١).

(٣) «الكافي» ج١، ص٤٤١، باب مولد النبي صلى الله عليه وآله، ح٥، بتفاوت.

(٤) عنه في «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٣٣٩، ح٢١، بتفاوت.

(٥) «الأنبياء» الآية: ٢٦ – ٢٧. (٦) «الكهف» الآية: ٥١.

(٧) «مصباح المتهجّد» ص٧٤٠، وفيه: (أعضادٌ وأشهاد ... وحَفَظَةٌ)...

المواليد والمنايا والبلايا، وأنْ يعلموا مَولج كل واحد ومخرجه، وأن تكون لهم الأمانة العظمىٰ، التي هي الولاية الكبرىٰ علىٰ جميع خلقه ظاهراً وباطناً، وأن يكون عندهم جميع الشرائع، ولذا أجرىٰ طاعتهم علينا وألزم الأشياء بها، فتدخل السماء والعناصر وسائر [خلقه][1]، فهم طوعهم يقلبون الهواء ماء وينزلون القمر، وغير ذلك من صنوف المعاجز.

ولا شك حينئذٍ أنّ ما فيهم من الفضائل لا يصل لمعرفته أحد.

وما تضمنه هذا الحديث متواتر معنىً في الأحاديث، فتأمل، رزقنا الله معرفتهم بالنورية وبحقيقة العبودية، التي هي مظهر لما خفي في الربوبية. وسيأتيك بعض الكلام في التفويض، في باب[2] الجبر والتفويض، إن شاء الله تعالىٰ.

قوله: ﴿يامحمد إنَّ رسول الله ﷺ حين نظر إلىٰ عظمة ربّه كان في هيئة الشاب الموفق وسنّ أبناء ثلاثين سنة. يامحمّد، عظم ربّي عزّ وجلّ أنْ يكون في صفة المخلوقين﴾.

أقول: بيان منه عليه السلام إلىٰ معنىٰ الحديث الذي تخطّفوه بأهوائهم، وأثبتوا منه التشبيه لبارئهم، وهو أنّ الضمير في (كان) عائد لمحمّد ﷺ، فهو رأىٰ ربّه ـ أي عظمته ـ هذه الرؤية القلبية ومحمّد في هذا السنّ، أي في حسن قوامه ونهاية كماله [العقلي][3]، كما يكون نهاية الكمال الحسي في أبناء الثلاثين، فلا يرد: كيف يكون في هذه الهيئة وهو ﷺ إنّما عُرج به بعد الأربعين؟ ولما كان ﷺ في رتبة القول والتبليغ للأمّة متأخراً، عُبِّر بأبناء الثلاثين وإن كان نهاية ما يمكن الزيادة فيه الأربعين. وفي نوادر الحكمة رواية تدل علىٰ أنّها إلىٰ الستّين، فتأمّل.

ولا يحتمل رجوع الضمير إلىٰ الرب، وإلّا يلزم المحذور الذي الإمام عليه السلام بصدد إبطاله، إلّا أنّه يُحتمل علىٰ بُعد كما جوّزه الشارح محمد صالح[4]، وجعله وارداً علىٰ سبيل الإنكار، فليس في اللفظ ما يدل عليه، فالله أعز وأمنع من أن يثبت له صفة المخلوق، لأنه

---

(١) في النسختين: «خلقهم».

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٧، باب: ٣٠، ح٨، باب التفويض إلىٰ الرسول.

(٣) في النسختين: «العلوي».

(٤) «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٦٩.

واجب الوجود ذاتاً، خلوٌّ من الإمكان مطلقاً.

قوله: ﴿قال: قلت: جعلت فداك مَن كانت رجلاه في خضرة؟ قال: ذاك محمد ﷺ، كان إذا نظر إلىٰ ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتىٰ يستبين له ما في الحجب، إنّ نور الله منه أخضر، ومنه أحمر، ومنه أبيض، ومنه غير ذلك. يا محمد، ما شهد له الكتاب والسنّة فنحن القائلون به﴾.

أقول: قال محمد صادق في شرح الحديث: «قد عرفت أنّ ذات الله في ذاته لا يعتبر بأن يتّصف بصفة الممكنات، وفي إحاطته بها يتصف بصفاتها بالعرض وبتبعية ما أحاط به، فيمكن أن يقال: إنّ الله تعالىٰ إذا رآه محمد ﷺ كان في [هيئة][1] الشاب الموفّق في سنّ أبناء ثلاثين سنة بالعرض، فإنّ الله تعالىٰ يوصف بصفات الأجسام بالعرض في عالم المثال وفي عالم الهيولاني. وتسبيحاته عليه السلام وتنزيهاته بالنسبة إلىٰ ذاته تعالىٰ بذاته، لا بالنسبة إليه تعالىٰ في اتّصافه تعالىٰ بأحكام الأجسام وغيره بالعرض».

أقول: كلّه ضلال، وكثيراً ما صرّح بهذا، وما قدرت المشبّهة أن تقول بمثل هذا الكلام، وقد عرفت أنّه يبطل تنزيههم عليهم السلام الله، ومايوهم التشبيه بيّنوه عليهم السلام لا كما قال، كما يظهر لِمن راجع الاحتجاج وغيره من كتب الحديث، وسبق بعضٌ ويأتي، ومنها الأبواب الحاضرة، لكنه |يرد| المحكم إلىٰ قواعد المتصوفة وما ركن إليه فهمه، وبداهة سقوط جميع كلامه عن الحق أغنىٰ عن التطويل.

قال: «وقال عليه السلام: **(سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، من أجل ذلك وصفوك)** يعني: سبحانك ماعرفوك معرفة كاملة، وهي معرفة الذات والصفات علىٰ ما وصف الله تعالىٰ نفسه به، وما وحّدوك توحيداً حقيقياً بحيث لا يكون اثنينية فيك أصلاً. ولو عرفوك معرفة كاملةً ووحّدوك توحيداً حقيقياً لوصفوك بما وصفت به نفسك بصفة كاملة، وتوصيفه تعالىٰ بصفات الأجسام ليس إلّا توصيفاً ناقصاً، لأن هذه الصفات ليست له تعالىٰ إلّا بالعرضِ وتبعيةِ المخلوقات والمرايا التي يتجلّىٰ فيها، وليست بالذات وبمعرفة أصل الذات وكنهه».

أقول: بل معرفة عجز، ولو عرفوه بأقلّ المجزئ ما وصفوه بهذه الصفات، ولا يصح

---

(١) في «أ»: «صورة».

وصفه بها عرضاً كما قال. فانظر إلىٰ الضلال كيف يتيه بصاحبه ويحرّف به المحكم، والله تعالىٰ لم يصف نفسه بصفة مخلوق أصلاً، لا كما قال. وبيّنوا عليهم السلام ما يوهم خلافه، لا بما قال، بل أبطلوا ما قال. وقد تكرّر هذا القول منه، وتكرّر منّا ردّه فراجعه وسيأتي أيضاً.

ويشير بالمرايا إلىٰ أعيان الموجودات، فهي مرايا للذات، والذات مرآة لها، وصرّح به أستاذه الملّا[1] وأستاذه مميت الدين ابن عربي[2] لا محييه، وضلاله ظاهر.

قال: «وقوله: ثمّ التفت إلينا، أي توّجه إلينا توجّهاً بالعناية والرفق، فقال: **(ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره)** يعني: لمّا كان الله تعالىٰ متّصفاً بصفات الشابّ المذكور بالعرض لا بالذات، فتوهموا الله غيره؛ لأنهم توهموا أنّ الله كذلك بالذات، بل ليس كذلك، بل هو الله تعالىٰ كذلك بالعرض، وبواسطة ما أحاط به».

أقول: بل منزّه عن ذلك ذاتاً وظهوراً، ولو صحّ الثاني صحّ الأول، وقامت به الحوادث في ظهوره، وغير ذلك من المفاسد اللازمة، ولم يُرد الإمام عليه السلام إبطاله بحسب الذات [بل][3] مطلقاً، ليتمّ التنزيه. ولقد قال هنا بقول النصارىٰ وزيادة، فعندهم[4] اللّاهوت تجسّد بالناسوت، فعيسىٰ عليه السلام ربّ وناسوت.

ومن ضروري المذهب، ـ بل الدين ـ بطلانه [ـ]كما صرّح به الكتاب والسنّة، ولو كان ما قاله حقّاً صحّ ما قالوه، فإنّهم يجتمعون مع أهل التصوّف في كثير من عقائدهم، بل في أصل العقائد، ﴿ذَرۡهُمۡ يَأۡكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلۡهِهِمُ ٱلۡأَمَلُۖ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾[5].

قال: «ثم قال عليه السلام: **(نحن آل محمد صلى الله عليه وآله النمط الأوسط)** يعني: طريقة بين الإفراط والتفريط، يعني الجامع بين التشبيه والتنزيه: **(لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي)** أي لا يصل إلينا من كان منزِّهاً فقط، ولا يسبقنا من كان مشبّهاً فقط، بل الطريقة العدل في الجمع بين الطريقتين بأن يقال: الله تعالىٰ ليس من الأشياء الممكنة بالذات، ومنها بالعرض وبواسطة تجلّيهِ فيها».

أقول: كلّه تحريف ظاهر، والإفراط في التجاوز، والتفريط في القصور، وما سوىٰ العدل لا يخرج عنهما، وليس الوسط في الجمع بينهما، بل مرتبة خالية منهما. وفي تنزيهه عن حدَّي التعطيل والتشبيه، فهو شيء لا كالأشياء مطلقاً، لا أنّه ليس مثلها ذاتاً، ومثلها ومن

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥.

(٢) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج ٣، ص ٤٦، ٨٠.

(٣) من: «ب».

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٢٦٣.

(٥) «الحجر» الآية: ٣.

جنسها عرضاً، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله المشبّهون والجاهلون، والجمع يبطل المرتبة الثالثة فإنّها خارجة عنهما، وبدونه لا يتحقّق ولا يتجلّىٰ الله بذاته في الأشياء، بل بفعله بها لها، وبها احتجب عنها، كما روي[١] متواتراً معنىً في كلامهم.

قال: «ثم قال: (**يا محمّد إنّ رسول الله** ﷺ **حين نظر إلىٰ عظمة ربّه كان في هيئة الشابّ الموفّق**)، وحقيقة هذا الأمر هو أنّ الله تعالىٰ لا يظهر للعباد إلّا علىٰ مطابق حالات العباد، يعني: إن كان مجرّداً عن الممكنات فتجلّىٰ له مجرّداً بحتاً، كما ذاته الأقدس، وإن كان تجرّده علىٰ قدر تجرّد العقول فتجلّىٰ له بصورة العقول بالعرض، وإن [كان] تجرّده علىٰ قدر عالم المثال فتجلّىٰ له مطابقاً للهيئة التي له من عالم المثال، وإن كان المتجلّي له مادياً فيتجلّىٰ له بصورة الماديات بالعرض، وهكذا. وهذا التجلّي كان لمحمد ﷺ في [حالة وهيئة][٢] كان في ذلك الوقت من عالم المثال وذلك العالم من الأجسام، فيتجلّىٰ له بصورة جسم شابّ بالعرض كما وصف، فحين نظر إلىٰ عظمة ربّه كان محمد ﷺ في [حيّزه هيئة][٣] مطابقة لهيئة الشابّ الموفّق، يعني: كان حاله في ضميره هكذا، ولهذا تجلّىٰ له تعالىٰ بتلك الهيئة، ولا تستوحش فإنّ المجسّمة يقولون: إنّه تعالىٰ جسم بالذات[٤]، ونحن نقول: إنّه [تعالىٰ][٥] بالذات مجرّد عن جميع الممكنات، إلّا إنّه بسبب إحاطته بها يتصف بصفاتها وهيئاتها بالعرض لا بالذات. فنحن منزّهون دائماً إيّاه تعالىٰ في حدّ ذاته، والأحاديث والآيات أيضاً تدل علىٰ ذلك، بل إن أنصفت من نفسك وجدْتَ طريقنا أحسن الطرق، ووجدت الأحاديث والآيات مطابقة عليها واقعة.

ثم قال ﷺ: (**يا محمّد عظم ربّي عزّ وجلّ**) في حد ذاته (**أن يكون في صفة المخلوقين**) ولم يصرّح ﷺ أنّه ليس كذلك مطلقاً، أي في حدّ ذاته وإحاطته بالعرض وبتبعية ما أحاط به».

أقول: ما ذكره ضلال الأمر لا حقيقته، وحقيقته كظاهره من أنّ محمداً ﷺ في هذه الهيئة [هو][٦] الذي رأىٰ عظمة الله، وهي غيره، وهو ـ حينئذٍ ـ أقرب [في][٧] عالم المثال

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٢) في «ب»: «حاله وهيئته».

(٣) في «ب»: «ضميره هيئته».

(٤) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج١، ص٣٧٤.

(٥) من «ب».

(٦) في النسختين: «و».

(٧) في «أ»: «في».

في مقام قابَ قوْسَين. ولا يتجلّىٰ لمخلوق إلّا تجلّياً فعلياً ـ لا ذاتياً ـ بما ظهر له به، لا كما قال من ضلال المقال وما حرّف به الحديث، حتىٰ إنّه افتخر بأنّه مجسّم صورةً وظهوراً، لا بذاته، فهو عنده جسم لا كالأجسام ظهوراً وعرضاً، لا ذاتاً.

هذا قصارىٰ ضلاله الذي سمّاه: عدلاً وخارجاً عن الحدَّيْن فهو مشبّه دائماً، والأحاديثُ متّفقة علىٰ ردّه، ظاهرةٌ من هذه الأبواب وغيرها. ومن لم يقلد المتصوفة يجد هذه الطريقة هي طريقتهم الضالّة الجامعة لمفاسد المذاهب، والله أجلُّ من أن يكون في صفة المخلوقين، لا ذاتاً ولا عرضاً، ولقد سبق بطلانه، فتدبّر لما هو ظاهر بديهي.

قال: «ثمّ قال: جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟ قال: (**ذاك محمّد**)، أي ذلك كان هيئة محمد التي يتجلىٰ الله تعالىٰ مطابقاً لهيئته إذا نظر إلىٰ ربّه، فإنّ الهيئات النفسانية تخرج إلىٰ العين إذا كان وجود صاحب الهيئة قويّاً فتخرج الهيئة علىٰ صورة تناسبها إلىٰ الخارج، فيقول ﴿**إِنِّي أَنَا اللهُ**﴾[1] كما قالت الشجرة في الوادي الأيمن لموسىٰ عليه السلام.

وقال: (**جعله في نور مثل نور الحجب**)، والمراد من نور الحجب ـ هاهنا ـ: هو العالم الذي هو محجوب عن [أبصار][2] الناس، وذلك هو عالم المثال وعالم العقل والربوبيّة، فإن كلّاً منها محجوب عن أعْين الناس. والمراد ـ هاهنا ـ هو عالم المثال، لأن هذا التجلّي كان لمحمّد صلى الله عليه وآله في عالم المثال؛ لأن صورة الشابّ الموفق ليس إلاّ مِن عالم المثال لا من عالم العقل والربوبية، فإن هذين العالَميْن ليس فيهما صورة وجسمية أصلاً، أي جعل الله تعالىٰ هيئة محمّد صلى الله عليه وآله في قلبه نوراً مثل نور عالم المثال، ويتجلّىٰ به، فإنّ أنوار عالم المثال مختلفة، بعضها يكون بلون أخضر، وبعضها بلون أحمر، وبعضها بلون أبيض، وعلىٰ هذا القياس، فجعل الله نور ما في ضميره صلى الله عليه وآله بصورة الشابّ الموفّق».

أقول: فساده كلّه ظاهر، فلنعرض عنه، ولا يحصيه إلّا الله تعالىٰ.

قال: «ولّما كان إدراك هذه المطالب علىٰ نهج يطابق لمرضاة الله في كمال الصعوبة، وليس لكلّ أحد نصيب فيه؛ ولهذا قال عليه السلام علىٰ طور يوافق للخواصّ والعوامّ، فلا تنكر ما قلناه قبل اطّلاعك علىٰ براهينه، وبراهينه مذكورة في موضعه ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾[3] ولا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم».

---

(١) «القصص» الآية: ٣٠.

(٢) في «ب»: «أعين».

(٣) «النور» الآية: ٤٠.

أقول: إدراك ضلاله ظاهر للكلّ، وليس فيه من الحقّ شيء، بل منطبق علىٰ وحدة الوجود والتناسب والربط، وعلىٰ رؤيته عقلاً، وغيرها من قواعد أهل الضلال، ولا الحق، ولو كان حقاً ما كان كذلك، وأين كلامهﷺ وما حرّفه به؟ كما لا يخفىٰ.

قال: «وقالﷺ: **(جعله في نور مثل نور الحجب حتّىٰ يستبين له ما في الحجب)**، يعني: لمّا كان قلب محمدﷺ في هذا التجلّي في عالم المثال، الذي هو محجوب عن الناس، وهو حجاب لعالم العقل الذي هو حجاب للذات الأقدس، حتّىٰ يستبين ما في الحجب المثالي من الذات الأقدس في الحجب المثالي، كما استبان الذات الأقدس لموسىٰﷺ في حجاب الشجرة الهيولاني في الوادي الأيمن»، انتهىٰ.

أقول: ليس المراد بالحجب هنا كما قال، ولا تقسيم الأنوار لأنوار عالم المثال، إلىٰ غير ذلك من ضلاله الذي ضلّ به وأضلّ، والنفس في ملل عن كثرة التكرار معه في تسجيل هذه الضلالات، بل الكفريّات، اكتفاء بما سبق، فتأمل، وإيّاك والركون له ولأستاذه الملّا وأمثالهم فدعهم وما يفترون.

ثم نرجع ونقول: قوله: (كان إذا نظر إلىٰ ربّه)... إلىٰ آخره، بيان منهﷺ لمعنىٰ نظرهﷺ له، وأنّه ـ حينئذٍ ـ ينظر إلىٰ عظمته، فيرجع نظره للحجب، إمّا التي هي العوالم دونهﷺ، أو إلىٰ حجابه الأعظم، وهو هوﷺ بجهة مشيئته المفعولية، أو الفاعلية. ثم بيّنﷺ أنواره تعالىٰ، منه أحمر، ومنه أخضر... إلىٰ آخره، وهذه [موجودة][1] ومتفاوتة في ذلك، بحسب مقامها الوجودي وقربها من مقام المشيئة وبُعدها، فإنّها مراتب وجود تقييدي.

والملّا في الشرح[2] جعل الصفات صفات محمدﷺ وأثبت له الرؤية القلبية لله تعالىٰ لا الحسية، وكان حين نظره لله تعالىٰ بقلبه نظراً روحانياً في مقام نوراني من حجب نور الأنوار. أعرضنا عن نقله استعجالاً لطوله.

أقول: طلب السائل بيان باقي الحديث ليتم له البيان، وبيان معاد الضمير، فأجابهﷺ وكشف له عن البيان:

وصاحب البيت أدرىٰ بالذي فيه

وهو عائد لمحمّدﷺ، وكان إذا نظر لربّه بقلبه، وعرفت معناها: بأنّ النظر إلىٰ عظمته

---

(١) في «ب»: «موجودات».

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٨٢.

وآيات سلطانه، فهو ﷺ حينئذٍ لا شكّ في نهاية القرب، وظاهر فيه صفات الوجود كلّه، لأنّه خزانته ومجمع أسمائه العليا ومظهره الأعلىٰ، فتكون رِجْلاه في خضرة وهي الجهة السفلىٰ ممّا تلي المُلك، وهذا هو النور الأخضر و[جهته][1] العليا، باعتبار نظره بقلبه. ورتبته ﷺ بهذه [الحجب][2] هو النور الأبيض، والأحمر ما بينهما، وهو رتبة النفس الكلية إلىٰ غير ذلك من الأنوار، أي الحجب النوريّة، كالأصفر مثلاً في مقام الروح، والبرزخ بين العقل والنفس، والبنفسجي بين الحُمرة والخُضرة، وهي الخيال الحسّي الثانوي.

وأمّا رتبة السواد الذي هو العالم المنكوس وما يلزمه من المعاصي وغيرها، التي [هي][3] الظلمانية، فليس بمتّصف بها ولا ينظر إليها، بل معرض عنها، وقيامها به بالعرض بوسائط، فإنّ الشرّ مخلوق عرضاً بعد الخير، لتتميم خلقه، وهذا ممّا يوافقه النص والبرهان. ثمّ إنّه عليه السلام أكّد له الأمر بأنّ كلّ ما شهد له الكتاب والسنّة فهو قائل به، وما يردّه فليس بقائل به.

ولزيادة قطع معذرته أيضاً: إذا كان هو ﷺ في نهاية القرب في نور، ورجلاه ـ بَعْدُ ـ في خضرة وهو النور، فأين إدراك الذات ورؤية خالق النسمات؟

وليس المراد بهذه الأنوار الأنوار الحسّية، فهذه مطلقاً مظاهر تلك، وهي وإن كانت مبادؤها من هناك، فليست هي هناك كذلك، كيف وظهور هذه ضعيف وهي أعراض؟! بل نقول مثلاً: العقلُ نور أبيض وصفة العلم كذلك، والنفس نور أحمر، وعلم الصور والخيال نور متوسط بين الأحمر والأخضر، الذي هو طبيعة الكل، فافهم، رزقنا الله وإيّاك فهم كلماتهم بفضلهم.

والحجاب الذي يكون فيه محمد ﷺ ـ وله نظره حينئذٍ ـ أعلىٰ من سائر الحجب، فإنّه هو نفسه ومرتبة قلبه، فهو حجاب نفسه لنفسه أيضاً، إذ لا يعدو مرتبته، وسائر الحجب حينئذٍ ـ من العقول ـ والملائكة جهة من جهاته مرتبطة به، فافهم.

قال الشارح محمد صالح ـ بعد قول الإمام عليه السلام: **(إنّ نور الله منه)**... إلىٰ آخره ـ: «وينبغي أن لا يُشكّ في أنّ لله تعالىٰ في عالم الغيب أنواراً متّصفة بالصفات المذكورة، ولكن لا يراها إلّا أصحاب القلوب الصافية، الخالصة عن غواشي الأوهام وعلائق الأبدان، وقد

---

(١) في النسختين: «حميته».

(٢) في النسختين: «الحجة».

(٣) في «أ»: «في».

يظهر لبعض المجرّدين شيء من ذلك كالبرق الخاطف، وصحّ - أيضاً - أن يراد بالنور الأخضر: علمه تعالىٰ باعتبار تعلّقه بما اخضَرَّ من الكائنات، وبالنور الأحمر: علمه تعالىٰ باعتبار تعلّقه بما احمرَّ من الكائنات، وبالنور الأبيض: علمه تعالىٰ باعتبار تعلّقه بما ابيضَّ منها. ويؤيده ما في كتاب التوحيد للصدوق، في هذا الحديث: (**إنّ نور الله منه أخضر ما اخضرَّ، ومنه أحمر ما احمرَّ، ومنه أبيض ما ابيضَّ، ومنه غير ذلك**)[1].

ويحتمل أن يراد بتلك الأنوار: صفاته تعالىٰ، فيراد بالنور الأخضر: قدرته علىٰ الممكنات وإفاضة الأرواح، التي هي عيون الحياة ومنابع الخُضرة، وبالنور الأحمر: غضبه وقهره علىٰ جميع الكائنات بالإعدام والتعذيب، وبالنور الأبيض: رحمته ولطفه علىٰ عباده، ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ ابيَضَّت وُجُوهُهُم فَفِي رَحمَةِ اللهِ**﴾[2] إلىٰ غير ذلك من الاعتبارات المناسبة. ولا يبعد أن يوصف علم البشر ومعرفته بتلك الأنوار - علىٰ هذين المعنيين - بما يوصف به تلك الأنوار، باعتبار المناسبة بين العلم والمعلوم»[3] انتهىٰ.

أقول: أمّا الأنوار الغيبية فليست علىٰ قياس الأنوار الحسية، كيف وهذه ذات وضع وأعراض مادية؟ أمّا ما احتمله أخيراً فساقط، لا معنىٰ له ينطبق علىٰ الحديث نعلمه، أمّا الذاتي فليس بهذه الصفة، وأما التعلّقي [فنسبة قائمة][4] بالمعلول حادثة، ولم يرد النص بأنّ علمه أخضر وأبيض... إلىٰ آخره، والبرهان يردّه.

والعجب بنقله ما في التوحيد للتأييد، وهو عنه بمراحل بعيد، إذ قُصاراه أنّ نوره تعالىٰ منه كان كذا وكذا، والنور: الظهور هو [والوجود][5]، وهو كذلك، ولكن لا يدلّ علىٰ ما قال. واحتماله الأخير أسقط، فالله أجلّ من هذه الهوسات والاعتبارات غير المناسبة التعسفية، فأسقطها ولا تنظر لها، فإنّها من زلل الأقدام.

قال السيد الداماد ﷺ - كما في الوافي، نقلاً عنه -: «الحجب من ضروب ملائكة الله، هي جواهر قدسية وأنوار عقلية، هم حجب أشعة جمال نور الأنوار ووسائط النفوس الكاملة في الاتّصال بجناب ربّ الأرباب، جلّ سلطانه وبهر برهانه.

وفي الحديث: (**إنّ لله سبعاً وسبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشف عن وجهه لأحرقت**

---

(١) «التوحيد» ص١١٤، ح١٣.
(٢) «آل عمران» الآية: ١٠٧.
(٣) «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٧١، ٢٧٣، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) من «ب».
(٥) في النسختين: «الوجوب».

سُبحاتُ وجهه ما أدركه بصره)[١].

وفي رواية: **(سبعمائة حجاب)**[٢] وفي أخرىٰ: **(سبعين ألف حجاب)**[٣] وفي أخرىٰ: **(حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهىٰ إليه بصره من خلقه)**[٤].

قال: والنفس الإنسانية إذا استكملت ذاتها الملكوتية ونفضت جلبابها الهيولاني، ناسبت نوريتها نوريّة تلك الأنوار، وشابهت جوهريتها، فاستحقّت الاتّصال والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة أضوائها، ومطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها، وإلىٰ ذلك الإشارة بقوله عليه السلام: **(جعله في نور مثل نور الحجب حتىٰ يستبين له مافي الحجب)**.

والنور الأخضر: هو النور الموكّل علىٰ أقاليم الأرواح الحيوانية، التي هي ينابيع عيون الحياة ومنابع خُضرتها، والنور الأحمر: هو النور العامل علىٰ ولايات المنّة والقوة والقهر، والنور الأبيض هو النور المتولّي لأمور إفاضة المعارف والعلوم والصناعات»[٥] انتهىٰ.

أقول: وما حكم به من أنّ الملائكة من ضروب الحجب ـ وكذا الأنوار العقلية ـ فحقّ، لكن ليسوا بالوسائط ـ مطلقاً لجميع النفوس الكاملة ـ الأولية، نعم عرضية بوجه. كيف ومحمد صلى الله عليه وآله بلغ بحيث قصرت عنه جميع الملائكة؟ كيف وقد انطوىٰ فيه العالم الأكبر؟ فالملائكة ـ علىٰ مراتبها ـ تنسب له بكلّ جهة، ووجهته أعلىٰ، وهذا النور الذي يكون فيه هو الحجاب الأعظم الذي تنطوي [فيه][٦] جميع الحجب، وكذا رجلاه في خضرة، فأين جملة الملائكة والإنسان الكامل [بالفعل][٧] وأحد الأنوار الأربعة باعتبار الصفات اللازمة لمبادئها.

---

(١) «المجلي» ص١٨٩، بتفاوت يسير.

(٢) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص١٠٦، ح١٥٨؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٨٩.

(٣) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص١٠٦، ح١٥٨؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٨٩؛ «جامع الأسرار» ص١٦٣؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٤٥.

(٤) «صحيح مسلم» ج١، ص١٤١، ح٢٩٣؛ «كنز العمال» ج١، ص٢٢٦، ح١١٣٩، بتفاوت يسير.

(٥) «الوافي» المجلد ١، ص٤٠٨ – ٤٠٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في النسختين: «في».

(٧) في النسختين: «بالعقل».

وقال الكاشاني في الوافي، نقلاً عن أُستاذه الصدر الشيرازي[1] ﷺ: «الحجب النورانية متفاوتة النورية، بعضها أخضر، ومنه أحمر وأبيض ومنه غير ذلك، فالنور الأبيض: ما هو أقرب من نور الأنوار، والأخضر: ما هو أبعد منه، فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من ليالي حجب الأجرام الفلكية وغيرها، والأحمر: هو المتوسط بينهما، وما بين كلّ اثنين من الثلاثة من الأنوار ما يناسبهما، فاعتبر بأنوار الصبح والشفق المختلفة في الألوان، لقربها وبعدها من نور الأنوار الحسّية، أعني: نور الشمس.

فالقريب من النهار هو الأبيض، والبعيد منه الممتزج بظلمة الليل هو الأخضر، والمتوسط بينهما هو الأحمر، ثمّ ما بين كلّ اثنين ألوان أخرىٰ مناسبة، كالصفرة ما بين الحمرة والبياض، والبنفسجية ما بين الخضرة والحمرة، فتلك أنوار إلٰهيّة واقعة في طريق الذاهب إلىٰ الله تعالىٰ بقدمي الصدق والعرفان، لابدّ من مروره عليها حتىٰ يصل إليه تعالىٰ، فربّما يتمثل لبعض السُلّاك في كسوة الأمثلة الحسية، وربما لا يتمثل»[2] انتهىٰ.

أقول: ومراده بالأنوار الواقعة في السير ليس علىٰ ظاهر العبارة، إذ معنىٰ النور عند المتألهين مغاير له عند أهل الظاهر، وهو في الحقيقة لا يخرج عن كلام أُستاذه، وهو لا يخرج أيضاً عن كلام الداماد ﷺ.

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليهما السلام، قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض أن يصفوا الله بعظمته لم يقدروا﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

﴿عن [إبراهيم بن محمد] الهمداني، قال: كتبتُ إلىٰ الرجل عليه السلام: إنَّ من قبلنا مِن مواليك [قد] اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: جسم، ومنهم من يقول: صورة، فكتب عليه السلام بخطّه: سبحان من لا يُحدُّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم ـ أو قال ـ: البصير﴾.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص ١٨٢ - ١٨٣. (٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٠٩.

❑ الحديث رقم ﴿ ٦ ﴾

﴿عن [محمد] بن حكيم، قال: كتب أبوالحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام إلىٰ أبي: أنَّ الله أعلىٰ وأجلُّ وأعظم مِن أن يُبلَغ كُنه صِفته، فصِفُوه بما وَصَفَ به نفسه، وكُفُّوا عمّا سوى ذلك﴾.

❑ الحديث رقم ﴿ ٧ ﴾

﴿عن المفضّل قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن شيء من الصفة، فقال: لا تجاوز ما في القرآن﴾.

[أقول:][1] فإذن انصرح بالبرهان أنَّ أحداً لم يبلغ حقيقة وصفه، إذ لا حدَّ له وغاية تنتهي له، فلا يصح الوصف بغير ما وصف به نفسه، كمثل القول بأنّه جسم، [سواء][2] جُعل كالأجسام، أو لا كالأجسام، زعماً بأنَّ الجسم معناه: الثابت الملتئم من حقيقةٍ وذات، فإنّ ذلك لا يخرج عن التشبيه، بل إطلاق لفظ الجسم والجوهر مثلاً والصورة، إذ كلّ جسم محدود، وكذا كلّ صورة مفتقرة وقابلة ومقبولة، والواجب ليس كذلك.

وكذا لو قلت: مجرَّد، فإنّ له مقابلاً وفيه قوة، إذ من شأنه أن لا يكون في موضوع وغير ذلك، فإن قيل: لا كالأجسام، [لم يدفعه، كيف والجسم ليس أعم الأشياء، فحقيقة الجسمية ثابتة له، وإن لم تكن كالأجسام][3]، وهو التشبيه، بخلاف قولك: شيء لا كالأشياء، إذ الشيئية [تساوق][4] الوجود، وتدل علىٰ إثبات الثابت، ولا مشاركة [فيها][5] حتىٰ بحسب المفهوم واللفظ، قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ الآية[6]، وسبق في المجلد السابق في بابه[7].

وما نفتقر إليه وتشتدُّ الحاجة مذكور في القرآن، وهو جامع مانع، فلا يجوز تجاوزه،

---

(١) من «ب»، وفي «أ» وردت كلمة «أقول» بعد: «حقيقة وصفه ...».

(٢) في «أ»: «سوىّ».

(٣) من «ب».

(٤) في النسختين: «تساوي».

(٥) في «أ»: «منها».

(٦) «الأنعام» الآية: ١٩.

(٧) انظر: «هدي العقول» ج ٣، باب إطلاق القول بأنه شيء.

وليس ما ذُكر وارداً به القرآن، بل ينفيه مثل قوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[1] ونحوها، وليست من الأسماء المعدودة فيه، ولا علىٰ لسان محمد وآله ﷺ، وهم لا يفارقونه كما لا يفارقهم، فذكر أحدهما يستلزم الآخر ويدل عليه.

وقال محمد صادق في شرح الحديث [الرابع][2]: «ثبت في موضعه أنّ تصور الشيء صيرورة المتصوّر عين الشيء، خارجاً إن كان العلم به حضورياً، أو ذهناً إن كان العلم به حصولياً. وتوصيف عظمة ذات الله فرع تصوّر الذات، وقد علمت غير مرّة أنّ العظمة والكبرياء يُطلقان في الأكثر علىٰ أعلىٰ مراتب الذات الأقدس بذاته، والذات مجرّدٌ عن الإمكان وعمّا للإمكان، ولم يكن للممكنات تصوّر المجرّد، عن الإمكان واتّحادها به، لأنه يستلزم: إمّا أن يكون الممكن واجباً أو الواجب ممكناً، وكلّ منهما محال البتّة، فلو اجتمع أهل السماء والأرض أن يصفوا الله بعظمته ـ أي بكنه ذاته ـ لم يقدروا».

أقول: كلّه ضلال والمدرِك لا يكون عين المدرَك عقلاً ونقلاً، كما بيّن في موضعه وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ، وليست العظمة والكبرياء نفس الذات عقلاً ونقلاً، كتاباً وسنّة، سبق بعضها. و|غير| الممكن منزّه عن الإمكان وصفته ذاتاً وظهوراً وإحاطة لا كما قال، سبق ويأتي، وهو جمع بين التنزيه والتشبيه، وما فيه ظاهر.

وقال في شرح الحديث [الخامس][3]: «قد علمت أنّه تعالىٰ في الإحاطة يتصف بصفات المخلوقين بالعرض، والجسميّة والصورة من المخلوقات، فيمكن أن يقال: إنّه تعالىٰ كذلك بالعرض، ولهذا لم ينف [ﷺ][4] كلام السائل، بل كأنه قال: إنّه تعالىٰ كذلك بالعرض، وليس كذلك بالذات في التنزيه، بقوله: (**سبحان من لا يحدّ ولا يوصف**)، وأمّا في التشبيه في الإحاطة فيُحدُّ بكلّ حدّ، ويوصف بكلّ صفة، وقوله ﷺ: (**ليس كمثله شيء**) وقوله: (**وهو السميع العليم**) أو (**البصير**) كلٌّ منهما يشير إلىٰ التنزيه والتشبيه، كما علمت سابقاً».

أقول: كلّه |خطأ| [ـ]، ويُبطل جميع ما قاله الإمام ﷺ ونزّه الله عنه في هذه الأبواب، ويقررها وزيادة، فقد أزاد علىٰ هذه المذاهب ضلالاً وتشبيهاً لله، فالله منزّه عنها ذاتاً

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٢) في النسختين: «الأول».

(٣) في النسختين: «الثاني».

(٤) في «أ»: «عنه».

وصفةً، وهو على ما كان، وهو الأول في أوليته، وعلى ذلك دائم لا يزول، سبحان الله وتعالى عمّا يصفون. ولبداهة بطلانه ـ وسبق بيانه، ويأتي ـ نُعرض عن الإطالة فيه.

وقال في شرح الحديث [السادس][(1)]: «كنه صفة الله تعالى هو ذاته الأقدس، لأنّ جميع صفاته عينُ ذاته، فكُنهها كُنه الذات، وقد علمت أنّ الوصف في الشيء فرع تصوّر الشيء، وتصوّر ذات الله محال للممكن، فتوصيف الله محال للممكن، فيجب أن يُوصف بما وصف به نفسه، ويُكَفُّ عمّا سوى ذلك».

أقول: إن كان هذا منه صدقاً، بحسب الذات نفسها وبحسب ظهورها، بطل منه ما سبق، وإن كان الأول منه مراداً له فيبطل إطلاق هذا، لكنّ مراده التنزيه بحسب الذات خاصة، وبحسب ظهورها يوصف بصفات الإمكان، لأنّه عنده الظهور للذات نفسها، وكلّه [خطأ] [ـ]، سبحانه وتعالى عمّا يصفون، فلا يوصَف بجسم ولا مكان ولا حدّ مطلقاً في جميع حالاته.

وقال في شرح الحديث [السابع][(2)]: «إنّ الله تعالى وصف نفسه بالتنزيه والتشبيه، فيجب على كل أحد أن يؤمن بهما جميعاً، ولا يدخل في جماعة آمنوا ببعض القرآن وكفروا ببعض آخر».

أقول: بل فيه وصفه بالتنزيه مطلقاً، وبنفي التشبيه عنه كذلك، مثل ﴿سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[(3)] ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[(4)] ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾[(5)] ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[(6)]... إلى آخره وغيرها، ولو كان كما يقول كان فيه الاختلاف الكثير، والله لا اختلاف في ذاته ولا في صفاته ولا في خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اختِلافاً كَثِيراً﴾[(7)].

وما يوهم التشبيه مثل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[(8)] ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَينَاهَا بِأَيدٍ﴾[(9)] ونحوها، لها وجوهٌ حقّة لا تُنافي مُحكمه، ولا تدلُّ على قوله، معروفة عقلاً ونقلاً، سيأتي بيانها وسبق بعضها،

---

(1) في النسختين: «الثالث».
(2) في النسختين: «الرابع».
(3) «الأنعام» الآية: ١٠٠.
(4) «الشورىٰ» الآية: ١١.
(5) «طه» الآية: ١١٠.
(6) «الأنعام» الآية: ١٠٣.
(7) «النساء» الآية: ٨٢.
(8) «الفجر» الآية: ٢٢.
(9) «الذاريات» الآية: ٤٧.

فلا يغرك هذا |القول| [_]، فدعهم وما يفترون.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث [الرابع][١]: «قوله: (يصفوا الله بعظمته) أي يصفوه علىٰ ما هو عليه من العظمة، وقد مضىٰ البرهان علىٰ هذا من أنّ الذات الأحدية والهوية القيّومية ممّا لا ماهية له ولا جزء لذاته، فلا حدّ له ولا صورة تساويه، فلا حكاية عنه، ولأنّ وجوده الذي هو عين ذاته غير متناهي الشدة في النورية، فلا يكتنهه لاحِظٌ ولا يستقر لإدراكه ناظرٌ»[٢].

أقول: ظاهره أنّ المراد بالعظمة الذات، وليس كذلك، وأيّما أريد بها فالله لا يوصف، لعظمته وعلوّه عن أن يوصف مطابقةً، وإنّما يوصف توصيف دلالة، بما ظهر لنا بنا ودلّ عليه فينا، والله منزّه عن الجميع، وليس المراد بعدم الاكتناه هنا وملاحظة البصر: البصر والنظر الحسّيّين، بل حتّىٰ العقلي، وإن جوّز عليه تعالىٰ الرؤية القلبية ـ كما سبق منه ـ وسبق بيان بطلانه، فراجعه.

وقال في شرح الحديث [الخامس][٣]: «الظاهر أنّ الذي نُسب إلىٰ أصحاب أئمتنا ومواليهم من القول بالتجسيم أو التصوير كان من باب الرموز، كما رمز الأقدمون في باب المبدأ والمعاد، ولعل النقَلة لكلامهم تصرّفوا في الألفاظ وحرّفوا الكلم عن مواضعه»[٤].

أقول: ليس يُنكَر حدوث مثل هذه الفرقة قديماً، والأحاديث مصرّحة بها في العلم والرجعة وغيرها قصوراً أو تقصيراً. ومن أشار لهم من الأصحاب كانوا في ابتداء الأمر أهل ملازمة للعامة، وإنما رجعوا بعد حين. وقد وقع لزرارة[٥] ونحوه منازعات واعتقادات مخالفة مع الإمام عليه السلام مشافهة، نقلُه ممّا يطول. ولا يعبّر بمثل ذلك [في مثل ذلك][٦]، ويقصد به الرموز، بل كلام كفر، لكنه يريد بذلك التمهيد لباطله ـ الذي ستسمعه ـ بباطل مثله.

وقال: «إذ ما من صورة إمكانية وصفة خلقية إلّا ولها حقيقة أصلية في عالم الإلهية وعالم الأسماء الربانية، لكن علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، ألا ترىٰ أنّ الوجود حقيقة واحدة نوعية، وهو في مرتبة جسم، وفي مرتبة طبيعة، وفي مرتبة نفس، وفي مرتبة عقل، وفي

---

(١) في النسختين: «الأول». (٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٨٤.

(٣) في النسختين: «الثاني».

(٤) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٨٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «رجال الكشي» ج١، ص٣٥٣، الرقم: ٢٢٣. (٦) ليست في «ب».

مرتبة حق؟ تعالىٰ عن المثل والشبه، وكذا حكم كلّ حقيقة وجودية، إذ الاختلاف بالشدة والضعف قد ينتهي إلىٰ غاية التخالف.

فَـفي كُـلِّ شـيءٍ لهُ آيـةٌ تُـدُلُّ عـلىٰ أنَّـهُ واحِـدُ[1]

حكي عن هشام بن الحكم أنّه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلّت عليه، انتهىٰ. وأراد بالتشابه: التناسب، كما دل عليه قوله بوجه من الوجوه»[2].

ثم نقل قول الكعبي ـ عن هشام ـ بالجسم، ثم نقل كلاماً طويلاً عن الشهرستاني في الملل والنحل[3] من هذا القبيل.

ثم قال بعده: «فهذه جملة من أقوال هذه الموالي، يظهر عند التأمّل والإنصاف أنّ صدورها عنهم لا عن جهل وغفلة عن معنىٰ الألوهية والتوحيد الخالص عن الكثرة، سواء كانت من باب تروّح الجسماني أو تجسّم الروحاني، ولهذا قالوا فيما هو من القبيل الأول: جسم لا كالأجسام، وفيما هو من القبيل الثاني: فيه جزء إلٰهي وقوة ربانية، ولم يقولوا: إنّه إلٰه أو ربّ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً»[4].

أقول: قوله: «إذ ما مِن»... إلىٰ آخره، هذا من جنس هذه الأقوال وأقبح، فيمكن في غيره ما يمكن فيه، ولا تحقق للأشياء في ذاته تعالىٰ، وليس الوجود حقيقة واحدة نوعية، بل بين مراتبه مباينة عزلة ومقابلة، ومباينة صفة.

وأمّا وجود الواجب ووجود الممكن فلا مشاركة بينهما معه، لا معنىً ولا لفظاً، ولا مباينة ولا مقابلة، بل مباينة صفة، فلا وجود للصفة في مقام الموصوف.

ونقول له ما قال لغيره، ولم يقصد من هذا اللفظ غير ظاهره، فكذا هم قبل رجوعهم، ونحو هذا القول في أقواله كثيرة، سبقت جملة وستأتي زيادة. ومن قوله بالاشتداد والضعف ـ وإثباته الأعيان قديماً والاشتراك حقيقة ـ يلزمه القول بالشبه والمثل.

---

(١) «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢، وفيه: «الواحد» بدل «واحد».

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٨٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢١٦.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٨٦، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

قوله: «فهذه جملة»... إلىٰ آخره، بل هي ومثلها كثير نُقل عن الأصحاب، وهو من بعض عن تقصير أو قصور، وبعض قبل رجوعهم إلىٰ الحق، كما أنّ مثل ما سمعت من أقواله في المبدأ والمعاد من اشتباه وتبعية لابن عربي المضلّ، لعنه الله عدد ما في علم الله. وتجسّد الروحاني وبالعكس لا يجري في الذات المقدسة؛ لما فيه من المفاسد، إلّا عند أهل التصوف وأتباعهم، ويجري في غيره من غير إعدام لمرتبة، فتدبّر.

وقال في شرح الحديث [السادس][1]: «اعلم أنّ لكل واحدة من صفات الله تعالىٰ مفهوماً كلّياً عامّاً من شأنه أن يعقل ويتصور في الذهن، ولها نحو من الوجود لا يمكن أن يعقل ويتصور في ذهن من الأذهان، ووزان كلّ واحدة من صفاته الكمالية الإيجابية كوزان وجوده، وكما أنّ للوجود معنىً مشتركاً بينه تعالىٰ وبين الحوادث، ولكن وجوده الخاص به ـ لكونه في غاية الشدة والبهاء ـ ممّا لا يبلغ أحدٌ كنهه ولا يحيطون به علماً. فكذلك العلم معنىً مشترك بين القديم والحادث.

وعلم الله موجود لذاته قديم لذاته، ولكماليّة وجوده عَلِم بجميع الأشياء ﴿وَمَا يَعزُبُ عَن رَبِّكَ مِن مِثقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرضِ وَلا فِي السَّمَاءِ﴾[2] ولا يمكن تصور علمه لأحد. وكذا قدرته متعلقة بجميع المقدورات، لشدة وجودها وفرط كماليتها، مع اشتراكها مع سائر القوىٰ والقُدَر في المفهوم من معنىٰ القدرة، وكذلك في سائر الصفات الإلٰهية.

فهكذا يجب عليك أن تعرف كون صفاته تعالىٰ أجلّ وأعظم من أن يبلغ أحد كنهها، حتىٰ لا يقع في التعطيل ولا في التشبيه، فلمّا كان الأمر في صفاته تعالىٰ علىٰ هذا المنهاج ـ من أنّ لكلّ منها الحقيقة الإلٰهية والوجود الربّاني، من حيث لا كثرة ـ أمر ﷺ بالتوقيف الشرعي والقصر فيها علىٰ ما ورد في الكتاب والسنّة، والكفّ عما سواه»[3].

أقول: كلّه [خطأ] لا حقّ فيه، وما بعد الحقّ إلّا الضلال.

قوله: «لكلّ واحدة من صفات الله»... إلىٰ آخره. يريد بالصفات: صفاته الذاتية وهو خبط في ضلال، فإنها عين الذات بكل وجه واعتبار، فلا نسبة لها ولا إضافة ولا جهة تعلّق، ولا قوة أو فعلية، لتنزه الذات عن جميعها، فلا قدرة وقادرية ومقدور حتىٰ اعتباراً، بل

---

(١) في النسختين: «الثالث». (٢) «يونس» الآية: ٦١.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٨٦ – ١٨٧.

قدرة هي الذات وبالعكس، وكذا العلم والحياة. والصفة الفعلية المقتضية للمقدور، وكذا القادرية المقتضية له، نسبتها للذات نسبة صدور، لا نسبة عروض ولا لزوم ولا انتزاع بحسب المفهوم، ونسبتها لفعله ومفعوله، وهي نفسه، فإنه معلوم بحقيقته لا بصفة عارضة ولا نسبة أو إضافة، فعلمه به بعد كونه كعلمه به معه وقبله، ولا تدخل في المفهوم وكذا وجوده، وإن أدخلهما فيه وجعل لها وجوداً كليّاً من شأنه أن يعقل ويتصور في الذهن، فيكون وزانه وزان الكلّيات وإن امتنع تعدّده خارجاً ـ كالشمس ـ له مفهوم كلّي، ونفسه لا يمنع الشركة وإن مايزه في الخارج، بأنّه يمكن التعدّد في الشمس خارجاً، وفي الواجب مستحيل بدليل زائد علىٰ حقيقته، وهذا [خطأ] [ـ] ظاهر.

ولا شركة بينه وخلقه بوجه أصلاً، حتىٰ في الاعتبار والمفهوم، وإلّا جاز التمييز وحصل التركيب، وكان له ضدّ ولو بحسب الاعتبار، وزادت وحدته علىٰ حقيقة وجوده. والمفهوم حادث، وكذا التفهيم والعموم والخصوص، فكيف يشمله ويعود له حكم من أحكام خلقه وهو يوجب التشبيه بخلقه؟! سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون. وعود صفاته الفعلية له إنّما هو بالصدور، وكذا أسماؤه والعبارة والتعبير، لا نسبة لها بالذات لذاتها، ومرجع الصدور لفعله.

قال الباقر عليه السلام: (إنّما سمّي عالماً لأنّه وهب العلم للعلماء)[1]، فهذه الأسماء مفرّعة علىٰ هبته العلم للعلماء، وهي الصفة الفعلية، وخلق الله الفعل وهو المشيئة بنفسها، فسبحان من هو منزّه عن الصفة والموصوفية. والذاتي منها عين الذات، فلا صفة وموصوف، وغيرها حادث ودالّ عليه، وليس له وجود غير الذات ووجود زائد مشترك؛ فإنّه يوجب مشاركة غيره له في رتبة وجودية ولو اعتباراً، وهو عليه ـ تعالىٰ ـ محال حتىٰ اعتباراً، ويوجب كون حقيقته تعالىٰ كلّياً، لوجوب مطابقة ما في المفهوم لما في نفس الأمر وما عليه الذات، وإلّا كان كذباً لا عبرة به وأوهاماً شيطانية، وهو باطل.

وعلىٰ قوله وتفصيله في الصفات تنقسم إلىٰ: ما يعقل، ولا تتوقّف علىٰ التوقيف الشرعي، وإلىٰ ما تتوقّف عليه، بل علىٰ زعمه من القول بوحدة الوجود ـ فوجوده كل الوجودات، وكذا علمه وقدرته، كما قاله في كتبه ـ لا يكون معنىً لعدم تعقّل صفاته الذاتية وتوقّفها علىٰ التوقيف؛ لأنها حينئذٍ كل الصفات الوجودية، وغيرها أعدام. فلا معنىٰ لعدم

---

(١) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١١٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، ولفظه: (هل سمّي عالماً وقادراً إلّا لأنه وهب العلم للعلماء ...).

التعقّل؛ لأنّها عينها، فلا اثنينية، وهو ظاهر البطلان، وإنّما يتصوّر مع التعدّد وقصور الممكن عنه، فهو عدم دونه تعالىٰ، فلا يصل للقديم بوجه، وينقطع دونه بكل اعتبار، فلا يصل للأزل فيصحّ لذلك معنىٰ، وما يصف الممكنُ الواجبَ به ويعرفه ويدركه فإنّما هو صفة استدلال فعليّة، علىٰ قدر ما تعرّف للأشياء ووصف به نفسه لهم بهم، لا علىٰ قدر ذاته، فوصفوه تعبيراً ونداءً بأكمل الطرفين وأشرفهما، ونزّهوه عمّا يعرفونه من النقص، بقدر ما ظهر للأشياء بها لها، ووصفه بها صفة صدور ودلالة، لا عروض واشتقاقٍ منه، وهي صفة حدوث قائمة بالحادث، ومرجعها لفعله، والذات عنها منزّهة.

وأمّا العلم الانفعالي فلا يوصف به تعالىٰ، لا حقيقة ولا مجازاً، وهكذا إجمال الكلام في الصفات الذاتية، كالعلم والقدرة ونحوها، والفعلية كالإرادة والكلام، والخالقية والرازقية إذ مخلوق ومرزوق، وسيأتي لك زيادة بيان في المجلد اللاحق[١] إن شاء الله تعالىٰ.

وعلىٰ ما عرّفناك يرتفع التنافي بين الحديث الحاكم بأنّه [(عالم إذ لا معلوم)[٢] مطلقاً، وإذا انتفىٰ المعلوم انتفىٰ العلم، وبين |الحديث| الحاكم بأنّه][٣] نفس المعلوم، كالحاكم بأنّه إذا وقع المعلوم انطبق العلم منه علىٰ المعلوم، والسمع علىٰ المسموع[٤]. وما في النهج[٥] والعيون[٦] وغيرهما[٧]: (لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف)، وفي الحديث: (إنّ الله لا يوصف)[٨].

فإنّ الأول في الأزلي الذاتي والباقية في الفعلي، فلا صفة وموصوف وتوصيف في مقام الذات، لأنها عينها، وشهادة كل صفة مطلقاً |أنها| غير الموصوف، (فمن وصفه فقد قرنه

---

(١) انظر «هدي العقول» ج٥، باب: ١٢.

(٢) «الكافي» ج١، ص١٤١، باب جوامع التوحيد، ح٦؛ «التوحيد» ص٥٧، ح١٤.

(٣) من «ب».

(٤) «الكافي ج١، ص١٠٧، باب صفات الذات، ح١، وفيه: (فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه علىٰ المعلوم)...

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٦) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥٠، ح٥١، وفيه: (لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق).

(٧) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٦٠، باختلاف.

(٨) «الكافي» ج١، ص١٠٣، ح١١، وسيأتي في هذا الباب.

ومن قرنه فقد حدّه وثنّاه)، فالوصف والتوصيف والصفة إنما هو في مقام الحدوث والدلالة عليه تعالىٰ، بما تعرّف به لخلقه بقدر وسعهم، والذات منزّهة عنه، ولا يسع [الحادث][١] القديم ولا بالعكس، (وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أنّ لله تعالىٰ زُبانيين، فإنّ ذلك كمالها). كذا روي عن الباقر عليه السلام [٢].

ومتىٰ أطلقت «عالم» علىٰ الذات لا تريد به مفهوماً غير الذات بوجه أصلاً؛ إذ لا عالمية وعلم ومعلوم مع الذات، فلا كيف لها ولا حيث ولا غيرهما، فلا صفة وموصوف، فليس إلّا الذات نفسها، واختلاف المفهوم والعبارة والتعبير كلّه راجع إلىٰ مقام الحدوث والدلالة عليه به والحادث، فإنّ المعرفة والوصف يقع علىٰ ذات المعرَّف، لأنها معرفةُ دلالة لا إحاطة واكتناه، فلا يقع عليها اسم ولا صفة، فمرجعها إلىٰ العنوان الدالّ علىٰ الذات.

وإذا أردت بـ«عالم» أحد الأُمور المغايرة، فمرجعها للفعل والأُثر، ولا تحقق له في الذات، والمستنير بذاته مستنير حيث لا دلالة عليه بالاستنارة، ودلالته عليه في مرتبته فلا يعدوها، وفي مرتبة المؤثر لا تحقق له بمعلومية ولا مجهولية، وإلّا كان له تحقّق، والعلّية والمعلولية، وكذا العالميّة والمعلوميّة، والقادريّة والمقدوريّة، في رتبة المعلولية لا الذات، والله فاعل بمشيئته وفعله. فحقّق ذلك بما عرّفناك، ودع حيرة الحيران وضلال أهل التصوّف. وسيأتيك زيادة بسط في أبوابه إن شاء الله تعالىٰ. ولم يتكلّم الملّا علىٰ الحديث [السابع][٣] وأدخله مع الحديث اللاحق.

ثم نقول: قوله: «علم بجميع الأشياء... وكذا قدرته» إلىٰ آخره. يريد بهما الذاتيتين والإحاطة بالمعلومات والمقدورات، فعلمه الذاتي نفس علمه بالأشياء وهي معلومة بحقائقها، فهي نفس العلم والعالم، فوجود العالم والمعلوم واحد، وللمعلوم تحقّق في مقام ذات العالم وأزله. ولا خفاء في بطلانه وأنّه يوجب التعطيل؛ لبطلان (عالم إذ لا معلوم) ولعدم الفرق ـ حينئذٍ ـ بين صفة الذات والفعل، وهذا يوجبُ القول بوحدة الوجود. ولثبوته

---

(١) في النسختين: «الحديث».

(٢) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص٨١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في النسختين: «الرابع».

أزلاً وأنّه حقيقة ذات العالم، إمّا باللزوم أو الاستجنان، تكون ذاته [تابعة][1] للمعلوم في نفس الأمر، وإن لم يتعدّدا خارجاً لاتّحاد الوجود، ويكون المعلوم تابعاً للعلم في الوجود الزماني الخارجي، فمع أنّه يوجب اختلاف الأحوال عليه ـ بتبعيته له في نفس الأمر كافّة ـ فعلمه من غيره ولو اعتباراً، وهو قد صرّح بهذا تبعاً لابن عربي.

قال في كتابه المسمّىٰ بشواهد الربوبية: «من تنوّر قلبه يرىٰ أنّ لله علماً تابعاً للمعلوم من صور حقائق الأسماء الإلٰهية، ويرىٰ أنّ له علماً متبوعاً مقدّماً علىٰ إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية، فهو مفتوح العينين، فبإحداهما يرىٰ كونه تعالىٰ مرآة لصور الممكنات، وبالأُخرىٰ يرىٰ كونها بحقائقها الوجودية مرايا وجهه يشاهد فيها صور أسمائه»[2].

ونحوه قال في مفاتيح الغيب[3]، وكذا تلميذه الكاشاني[4] ومن اغترّ بكلامهم وتبعهم عليه، وهذا كلّه من تبع ابن عربي، فهذا صريح قوله في الفتوحات[5]، وغيرها[6] من كتب ضلاله، وسيأتيك زيادة البسط والبيان في المجلّد اللاحق، إن شاء الله.

❏ الحديث رقم ﴿ ٨ ﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن علي [القاساني][7] قال: كتبتُ إليه ﷺ: أنّ من قبلنا [قد] اختلفوا في التوحيد، قال: فكتب ﷺ: سبحان من لا يُحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾.

❏ الحديث رقم ﴿ ٩ ﴾

و ﴿عن [بشر][8] بن بشار النيسابوري، قال: كتبت إلىٰ الرجل ﷺ: إنّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: [هو] جسم، ومنهم من

---

(١) في النسختين: «ثابتة».
(٢) «الشواهد الربوبية» ص ٤١، بتفاوت.
(٣) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٢ – ٣٣٦.
(٤) «أصول المعارف» ص ٣٢.
(٥) «الفتوحات المكية» ج ٢، ص ٥٦، ٦٣.
(٦) «فصوص الحكم» الفص: ٣، ٥، ٨، ١١، ١٤.
(٧) في النسختين: «القاشاني».
(٨) في النسختين: «بشير».

يقول: [هو] صورة. فكتب إليّ: سبحان من لا يحدُّ ولا يوصفُ ولا يشبهه شيء، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾.

أقول: قال محمد صادق في شرح الحديث [الثامن][1]: «قد مرّ أنّ قوله عليه السلام: (لا يحدُّ ولا يوصف) في التنزيه، وقوله: (ليس كمثله شيء)، وقوله: (وهو السميع البصير) في التنزيه والتشبيه».

أقول: مراده الإشارة إلىٰ الجمع بين التنزيه والتشبيه، بحسب الذات وظهورها، كما سبق منه، وهو ضلالٌ [ـ] كما سبق، فلا يفيده، وجمعهما يوجب رفع التنزيه مطلقاً وإثبات ضدّه، وهو تعطيل أيضاً.

قال: «أمّا قوله: (لا يحدّ) لأنّ في التحديد يفهم المفهومان: إثبات شيء وسلب شيء، وهما لا يستندان إلىٰ شيء واحد، بدليل التناسب والارتباط».

أقول: في التحديد لزوم النهاية وعدّه وتكثّره وغير ذلك، وهو يوجب إمكانه وهو تشبيه، والجسم والصورة ونحوها توجب الحدّ، فلا يحدّ مطلقاً، لا ذاتاً ولا بحسب الظهور، لأنّه علىٰ ما كان ولم تختلف عليه الأحوال، فلا يوصف بها حتىٰ عرضاً، لا كما قاله هذا المتصوّف. وهو أحديّ مطلقاً. ودليل التناسب والارتباط باطل من طريق المتصوّفة، ولا مناسبة بين الأثر ومؤثّره، والمعلول وذات العلّة، نعم المناسبة بينه وبين فعل المؤثر، فتدبّر.

قال: «وأمّا قوله: (ولا يوصف) فلأنّ توصيف ذاته تعالىٰ فرع إدراكها، والإدراك محال للممكن، فتوصيف الذات محال للممكن، إلّا أن يصف كما وصف الله نفسه».

أقول: تقع عليه الصفة والتوصيف بحسب الفعل والدلالة، وقيامها بالذات قيام صدور، لا عروض ولا لزوم ولا قيام ركني، ووصف الإحاطة ـ أو وقوعه عليه تعالىٰ مطابقةً ـ محالٌ، لأنّه فرع الإدراك، وهو لا يدرَك. وعلىٰ قوله الباطل السابق يوصف بذلك ويقع عليه عرضاً؛ لأنّه عنده كلّ الوجود، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقولون. وممّا وصف به نفسه: نفي صفات الإمكان مطلقاً، فلا يمكن الجمع بن التشبيه والتعطيل.

وقال في شرح الحديث [التاسع][2] ـ بعد كلام ـ: «قد مرّ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ

---

(١) في النسختين: «الأول».

(٢) في النسختين: «الثاني».

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[١]».

أقول: سبق مع بطلانه.

وقال الملّا في شرح الحديث [الثامن][٢]: «أمّا كونه تعالىٰ منزّهاً عن أن يُحد أو يوصف فقد مضىٰ بيانه وبرهانه، وكذا كونه مقدّساً عن المثل والنظير»[٣].

أقول: سمعته، وما فيه وسيأتي أيضاً.

قال: «وأمّا كونه سميعاً بصيراً، فيجب أن يعلم أنّ السمع والبصرَ في حقّه تعالىٰ كلاهما علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف ممّا يفهم منهما في حقّ المخلوقات، فإنّ بصره يرجع إلىٰ كون ذاته بذاته بحيث يفيض عنه الموجودات كلّها، مشاهداً إياها مكشوفة لديه مشهودة له، وكذا سمعه عبارة عن إيجاده للمسموعات، والحروف والأصوات حاضرة عنده منكشفة»[٤].

ولم يتكلم علىٰ الحديث [التاسع][٥] اكتفاءً بما سبق.

أقول: وهذا |خطأ| مخالف للعقل والنقل، بل سمعه وبصره الذاتيان بنفس الذات والعلم، حيث لا مسموع، لا محقّقاً ولا مقدّراً ولا اعتباراً ولا فرضاً ـ كما سيأتي في باب صفات الذات[٦] ـ فلا زيادة فيهما علىٰ الذات، ولا هما فيه بآلة، لأنّهما عبارة عن انكشافِ ـ لديه ـ الموجوداتِ عنده أزلاً، ومنها: الحروف والأصوات، فهي حاضرة عنده أزلاً، بناءً علىٰ ثبوت الأشياء عنده أزلاً. وقد يعبّرون عنها تارةً بالأعيان، وتارة بالعناية أو صور الأسماء ـ فهو |خطأ| [ـ]، كما بيّناه في مواضع، وسيأتي ـ فتكون الأشياء مستجنّةً عنده.

وأمّا السمع والبصر الحادثان الفعليان فنفسُ المسموع والمبصَر ـ حادثٌ ـ حصلا من تعلّق الفعل بالمفعول، وسيأتي في بابه مبيّناً.

وما تضمّنه الحديثان من وقوع الاختلاف في التوحيد حال ظهورهم عليهم السلام فظاهر من الروايات، وهذا [في الفرق][٧] وسببه ظاهر، وهو يدل علىٰ وقوع النظر [زمن][٨] الظهور أيضاً، كما صرّحت به النصوص وسبق في المجلد الثاني وغيره، فإنّ القصور والتقصير ـ من

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١.

(٢) في النسختين: «الأول».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٨٧.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٨٧.

(٥) في النسختين: «الثاني».

(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب: ١٢.

(٧) في «أ»: «من الفرقة».

(٨) في «أ»: «ومن».

آدمعليه السلام ـ مستمرّ حتىٰ يظهر الصاحب، فهو أول ظهور الاتفاق ورفع الخلاف. وبيان الحديثين ظاهر مما سبق.

❑ الحديث رقم ﴿١٠﴾

قوله: ﴿سهل، قال: كتبت إلىٰ أبي محمّدعليه السلام سنة خمس وخمسين ومائتين: قد اختلف ياسيّدي أصحابُنا في التوحيد، منهم من يقول: هو جسم، ومنهم من يقول: [هو] صورة، فإن رأيت ياسيّدي أن تُعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه فعلتَ، متطوّلاً علىٰ عبدك. فوقّعَ بخطّهعليه السلام: سألتَ عن التوحيد، وهذا عنكم معزول، الله واحدٌ، أحدٌ، ﴿لَمْ يَلِد وَلَم يُولِد * وَلَم يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[1] خالقٌ وليس بمخلوقٍ، يخلقُ تبارك وتعالىٰ ما يشاء من الأجسام وغير ذلك وليس بجسم، ويصوّر ما يشاء وليس بصورة، جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه أن يكون له شبه، هو لا غيره، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير﴾.

❑ الحديث رقم ﴿١١﴾

﴿وعن [الفضيل][2] بن يسار قال: سمعتُ أبا عبد اللهعليه السلام يقول: إنّ الله لا يوصف، وكيف يوصف؟ وقد قال في كتابه: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدرِهِ﴾[3]؟ فلا يوصف بقدر إلّا كان أعظم من ذلك﴾.

أقول: في بعض النسخ، في الحديث [العاشر][4]: (هؤلاء غيره) بالإشارة. وباقي النسخ التي وقفت عليها كما هنا بلفظ: (هو لا غيره) ولا تفاوت في المعنىٰ.

قال الملّا الشيرازي في شرح الحديث[العاشر][5]: «قولهعليه السلام: (وهذا عنكم معزولٌ) إشارة

---

(١) «الإخلاص» الآية: ٣ - ٤.
(٢) في النسختين: «الفضل».
(٣) «الأنعام» الآية: ٩١؛ «الزمر» الآية: ٦٧.
(٤) في النسختين: «الأول».
(٥) في النسختين: «الأول».

إلىٰ أنّه ليس علىٰ كلّ أحد الخوض في أمر التوحيد، لقصور أكثر الناس عن دركه، بل يكفيه اعتقادٌ أنّ الله واحد أحد... إلىٰ آخر ما ذكره عليه السلام.

وفي قوله: (يخلق تبارك وتعالىٰ ... من الأجسام) إشارة إلىٰ نفي كونه جسماً بالبرهان، لعدم جواز كون العلّة ومعلولها من نوع واحد، وإلّا كان الشيء علّةً لنفسه، وأيضاً وجود العلّة الموجدة أقوىٰ وأشدّ من وجود المعلول، والتفاوت بالشدّة والضعف في الوجودات يستلزم الاختلاف في الماهيات.

فظهر أنّ خالق الأجسام يمتنع كونه جسماً من الأجسام، وكذا مصوّر الصور يمتنع كونه صورة من نوعها، ومع ذلك لابدّ أن يكون في الأفعال والآثار ضرب من المناسبة بينها وبين فاعلها ومؤثرها؛ ليصير دلالات وحكايات لأسمائه وصفاته، التي كلّها موجودة بوجود الذات، وإليه الإشارة بقوله: (أن يكون له شبه، هو لا غيره) أي جلّ عن أن يكون له شبه ليس غيره من كلّ وجه، لا كسائر أشباه المخلوقات، التي لابدّ بين كلّ شبهين منهما من اتّحادهما فيما به المشابهة، والله تعالىٰ ليس كذلك، إذ لا مساوي له في الذات ولا في شيء من الصفات، فكما أن وجوده لا يماثل الوجودات، فعلمه لا يماثل العلوم وقدرته لا تساوي القُدَر، وسمعه لا يشبه الأسماع، وبصره لا يشبه الأبصار، وكذا غيرها من الصفات»[1].

وقال في شرح الحديث [الحادي عشر:][2] «ليس لأحد أن يصف الله إلّا بما يصف به نفسه، لأنّ صفاته ذاته، ولأنّه قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[3] ولأن كلّ ما يتصوّره الواصفون في حقّه، وإن كان جليلاً عظيماً، فهو أجلّ وأعظم من ذلك، لأن ذلك صفة الواصفين لا صفة الربّ تعالىٰ»[4] انتهىٰ.

أقول: قوله: «لعدم جواز»... إلىٰ آخره، هذا يُبطل قولك بالمناسبةِ والربط، ولا اشتراك بين وجوده تعالىٰ ووجود المعلول بالشدّة والضعف، وإلّا تباينا أو جمعتهما رتبة واحدة وتمايزا عمّا به الاشتراك، فيلزم التركيب، ولغير ذلك.

قوله: «ومع ذلك»... إلىٰ آخره، المناسبة مستحيلة، لوجوه سبق بعضها، لكنّ أصله

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٨٨ - ١٨٩، بتفاوت، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «الثاني».

(٣) «الأنعام» الآية: ٩١؛ «الزمر» الآية: ٦٧.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٠.

القول بوحدة الوجود، وأنّ الاستناد إلىٰ الذات، وهذا يبطل الدلالة والحكاية، لا يصحّحها كما قال. فالتشبيه والمشابهة لازمة علىٰ تقدير القول بالاشتراك المعنوي، وإذا لم يساوِه أحد لا ذاتاً ولا صفةً، [فـ]كيف تقول بالمناسبة ـ من وجه ـ والاشتراك المعنوي؟ وسيأتي الكلام معه في العلم والسمع والبصر وسائر الصفات في المجلّد اللاحق.

وقوله في [الحادي عشر:][1] «إنّه لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه» صحيح، لكن يبطل كثيراً من أقوالهم فيه تعالىٰ، ولن يبلغ أحدٌ الإحاطةَ به، فلا يوصف إلّا بما بيّنه لخلقه بقدرهم، وهو مبرّأ عن الصفة والتوصيف، فذلك بقدرنا وحادث، لا بقدره، بل قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ هذا في صفات الكمال والتشبيه.

وقال محمد صادق: «قوله عليه السلام: (هذا عنكم معزولٌ) أي ليس لكم أن تتصرّفوا فيه بآرائكم، والتوحيد الحقيقي معزول عنكم، فإنّ التوحيد الحقيقي هو أن يكون بالعلم الحضوري، بحيث لا يكون فيه اثنينية أصلاً، وإنّ ما وجدتم به تعالىٰ بالعلم الحصولي هو من الصفات والآثار، وكلّ منهما يغاير الذات [مع][2] أنّهما صفات وأفعال، ففي توحيدك تكثير، والتوحيد الحقّ أن لا يرىٰ غير الله، فافهم لفظ (الله)».

أقول: كلّه لا حقّ فيه، والله لا يُحاط به حضوراً، ولا تشاهد ذاته شهود إحاطة، بل دلالة بظهوره بها لها.

وحقيقة التوحيد الذي هو ذاته لا يعرف لا بالحضور ولا بالحصول، وما أثبته الله تعالىٰ في غير موضع ـ من النزول الذاتي وتجلّي الذات، والجمع بين التنزيه والتشبيه ـ يثبت الكثرة في ذاته، وجميع الصفات الظاهرة لنا صفاتُ فعلٍ ودلالةٍ، فميّز.

قال: «و(الواحد) موضوع للذات المقدّس، باعتبار إحاطته علىٰ جميع المخلوقات، ولفظ (أحد) موضوعٌ للذات الأقدس من حيث إنّه وجود بلا شرط الإحاطة والسراية.

﴿لَم يَلِد وَلَم يُولَد * وَلَم يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[3] تعريف الذات من حيث إنّه وجود بلا شرط، فجمع عليه السلام في قوله: (الله)... إلىٰ قوله: ﴿كُفُواً أَحَدٌ﴾ المرتبتين من المعرفة بصرف الذات وإحاطته وسرايته، ومن فهم فتتمّ معرفته».

---

(١) في النسختين: «الثاني».
(٢) في «أ»: «من».
(٣) «الإخلاص» الآية: ٣ ـ ٤.

أقول: كلّه ضلال، بل الواحد ظاهر الأحد ومقام آيته الأولىٰ الدالّة عليه، والصادر الأول، والأحد: الذي لا كثرة فيه بوجه، وإذا أُطلق الواحد علىٰ الذات أردف بما يدلّ علىٰ ذلك منها؛ ولذا قال عليه السلام: (واحدٌ أحد). والسريان لا يجري في الذات، وكذا شرط شيء أو لا شيء أو بلا شرط، لكنّه جعل المطلق الذات، وأثبت لها السريان والتجلّي الذاتي [بالإحاطة][1]، وهو غلط بل ضلال ظاهر، فمن فهم ما قلناه تمت معرفته، لا ما قاله.

قال: «وكذا قوله: (خالق وليس بمخلوق)، [فإن من لفظ: (خالق) يفهم الاحاطة، ومن لفظ: (ليس بمخلوق) يفهم الذات بذاته بلا شرط تعلقه][2]».

وعلىٰ ذلك فسّر باقي الفقرات بالإحاطة ورتبة الذات، إلىٰ قوله: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).

أقول: لا خفاء في عدم دلالة الحديث علىٰ ذلك، بل هو تحريفه لا أنّه رموز للحق لا يعرفه إلّا الخواص، كما قال في باقي عبارته التي طويناها، وممّا سبق يظهر لك ضلال كلامه.

قال في شرح الحديث [الحادي عشر][3]: «قد علمت أنّ ذاته الأقدس لا يمكن أن يوصف، وكذا صفاته؛ لأنّ وصف الصفات إن كان بالكنه فيرجع إلىٰ كنه الذات؛ لما علمت، وإن كان بالوجه فصفاته غير متناهية، ولا يمكن أن يوصف الغير المتناهي بالعقول الجزئية. وأمّا وصفه ببعض الصفات من وجه، فيمكن أن يكون للعباد. ومراده عليه السلام من قوله: وصف كنه الذات وهو لا يمكن للعباد؛ لما علمت أنّ وصف الشيء فرع لتصوّره. وإذا لم يُحط العباد كنه ذاته تعالىٰ بالعلم، فكيف تصفه، وعقول العباد هيولانية وذاته الأقدس مجرّدة صرفة؟ ولا يمكن [أن تتصوّر][4] المجرّدات العقول الهيولانية؛ لما مرّ، فتذكّر. وكذا العقول الجزئية لا يمكن لها أن تتصوّر الصفات الغير المتناهية لله تعالىٰ» انتهىٰ.

[أقول:][5] حاصل كلامه ـ كما مرّ ـ أنّه لا يحاط به بالتصوّر، وتحيط به العقول التامّة الكاملة بالحضور، كماسبق منه، بل عبارته هنا صريحة فيه، وهو ضلال ظاهر كما سبق فلا حاجة إلىٰ الإعادة، ولو أحيط به حضوراً أحيط به تصوّراً، وهو ظاهر.

---

(١) في «ب»: «والاحاطة».
(٢) من «ب».
(٣) في النسختين: «الثاني».
(٤) في النسختين: «تصور».
(٥) في «أ»: «قال».

والمراد: أنّه [تعالىٰ] لّما لم يكن مع الذات غيرها مطلقاً، وصفاتها هي هي من كلّ وجه، لم يصحّ وصفه مطلقاً، لاقتضائها العروض والتعدّد والتمييز عن الشركة أو معيّة ونسبة وهي منزهة، ووصفه شرعاً ـ كما ملأت الكتاب والسنّة ـ إنّما هو لأجل العبارة والتعبير، بما دلّ عليها في خلقه، وترجع إلىٰ صفات الفعل، وتنسب له مجازاً وتعظيماً وتشريفاً، لا صفة لزوم أو عروض أو مصاحبة. نعم، يلزم المتصوّفة القائلين بثبوت الحقائق أزلاً واللوازم للذات الواجبة، أو بالاقتضاءات الأزلية من الذات للذات، في التجلّي الصفاتي الذاتي.

فارتفع التنافي بين نفي الصفة عنه تعالىٰ مطلقاً وإثباتها كتاباً وسنّةً؛ لاختلاف الموضوع، وهو ظاهر.

❑ الحديث رقم ﴿١٢﴾

قوله: ﴿عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: [قال:] إنّ الله عظيمٌ رفيعٌ، لا يقدِرُ العباد علىٰ صفته، ولا يبلغون كنه عظمته، ﴿لاَ تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ وَهُوَ اللَطِيفُ الخَبِيرُ﴾[1] ﴾.

أقول: قد سبق بيان جميع ذلك فراجعه، وهو من المعلوم جزماً، فعظمته ـ أي خلقه العظيم ـ لا يدرك ولا يوصف، وهي من الصفات الفعلية ـ ولذا أجرىٰ فيها التفضيل، كما في بعض أدعية شهر رمضان[2] ـ لا الذات، وهذا فوق مقام العقول، فلا يقدر أحد وصفه؛ لأنّه فوقها، ولا نهاية له ومكان.

ويمكن إرادة الذات، والكل قاصر عن إدراكها ووصفها، إلّا بما بيّنه وعرّفه خلقه، بما ظهر لهم بهم، تعريف دلالة حادثة بحسب طاقتهم.

والمراد بالأبصار: ما يشمل أوهام القلوب وغيرها، وهو ما له إدراك. والشيء لا يتجاوز مقامه ولا يدرك إلّا نفسه، ولا يشير إلّا إلىٰ شبهه وشكله، والواجب تعالىٰ منزّه عن جميع ذلك، فلا يحاط به علماً، ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٠٣.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٩٤، ص ٣٧٠، وفيه: (اللهم إني أسألك من عظمتك بأعظمها)..

قال محمد صادق في شرح الحديث: «(لا يقدر العباد علىٰ صفته)، ولا علىٰ كنه عظمته ـ أي ذاته ـ والعظمة: الذات، ولا يدرك صرفَ الذات الأبصارُ، لأنها محيطة بها بالعلم الحضوري، وهو لطيف خبير؛ لأنه محيط بحقائق الأشياء وبظواهرها.

ثمّ قال عليه السلام: (داخل في كلّ مكان، وخارج عن كلّ شيء) لأنّ الله هو الوجود، وهو أحاط بكلّ موجود، ولكل موجود وجود مع تعيّن يمتاز عن الموجود الآخر، فالوجود داخل في مفهوم مجموع الوجود والتعيّن العدمي، إلّا إنّه خارج عن كل شيء؛ لأنّه واجب، وكل شيء ممكن، والواجب ليس من الممكنات بشيء، فهو تعالىٰ داخل في المفهوم وخارج في المرتبة، ولا يدرك الأبصارُ صرفَ الذات، ويدرك صرفُ الذات الأبصارَ، لما علمت أنّ الإدراك هو العلم، والعلم هو الوجود، فمعنىٰ أنّ الله يدرك الأبصار: هو يوجد الأبصار، والأبصار لا تدركه تعالىٰ: أي لا توجده، وقوله: (لا إلٰه إلّا هو) جامع للمعرفتين؛ لأنّ (الإلٰه) يدلّ علىٰ الإحاطة بالمألوه، ولفظ (هو) يدلّ علىٰ صرف الذات، وكذا قوله: (وهو اللطيف الخبير) كما لا يخفىٰ» انتهىٰ.

أقول: ما أكثر هفواته، وعظمته بمعنىٰ: أول خلقه من معاني العرش المخلوق [فلا][1] يوصف أيضاً، وتنقطع العقول دونه. وإحاطته بالأشياء إحاطة ظهورية فعلية لا ذاتية، والنسب والإضافات رجوعها لفعله، وهو تعالىٰ داخل في كل شيء لا بممازجة، بل بالظهور والفعلية، وخارج بذاته، فهو داخل بما هو خارج في دخوله، فهو داخل خارج وليس بداخل ولا خارج. وليس كلّ موجود هو الوجود الواجب كما أراد ـ فهو داخل بهذا المعنىٰ ـ فإنّه ضلال، والتعيّنات لا تلحق الواجب تعالىٰ، ولا تقوم به.

ومثل هذه الفقرة ضلّ في معناها المتصوفة وأمثالهم، لمّا أخذوها بأوهامهم وقواعدهم المجتثة، وسيأتي، بيانه مبسوطاً في المجلّد اللاحق.

وليس التعيّن عدمياً ولا الإمكاني اعتبارياً، لكنه مفرّع علىٰ جعل الوجود حقيقةً واحدة: هو وجود الممكنات، وهي أعدام، والفرق بالصفة الاعتبارية، وهو ضلال، بل ممايزة صفة، فالمعلول صفة، واعتبر بالشمس والأشعة.

وقوله: (لا إلٰه إلّا هو) لا يدلّ علىٰ الجمع بين التشبيه والتنزيه، فإنّه محال، بل علىٰ

---

(١) في «أ»: «لا».

التنزيه وعدم التشبيه مطلقاً، وفيما ذكرناه كفاية، وإلّا فبداهةُ بطلانِ كلامهِ أغنىٰ عن البسط في ردّه.

ولك أن تفسّر العظمة في الحديث ـ أيضاً ـ بعظمة الذات، وهي عينها من كلّ وجه، ولا تقع عليها عبارةٌ ولا إشارةٌ ولم تظهر ظهور إحاطة، بل دلالة بفعلها المجعول بنفسه، لكن لا يجري عليها حينئذٍ ما قاله هذا وزخرفه، فافهم.

قال الملّا الشيرازي في الشرح: «هذا الحديث يشتمل علىٰ عدة معارف وحكم:

الأُولىٰ: أنّه تعالىٰ عظيم، ومعنىٰ كونه عظيماً أنّ قوة إلهيته التي هي شدة وجوده بلغت إلىٰ اللاتناهي، بل وراء اللاتناهي، وقد سبق الكلام في أنّ القوة كيف تتصف بالعظم والصغر والتناهي واللاتناهي ـ وهي من صفات المقادير والكميات ـ أولاً وبالذات، وإنّما ذلك باعتبار مقادير الآثار والأفعال وكمياتها، فيقال: قوة هذا أعظم من قوة ذاك، أو أصغر أو ضعفه أو نصفه أو عشره أو عشرة أمثاله أو متناهية أو غير متناهية، فبهذا المعنىٰ يطلق عليه تعالىٰ اسم العظيم، وأنّه غير متناهٍ في العظمة، لا بمعنىٰ يلزم الجسمية وقبول الانقسام، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً»[1].

أقول: العظمة إن فسّرت بالذاتية فلا يلاحظ فيها الشدّة، ولا أنها باعتبار مقادير الآثار، ولا أنّها باعتبار اللاتناهي، لتنزّه الذات عن جميع هذه النسب والاعتبارات، لحدوثها، وكان الله ولا شيء معه، بل هي نفس الذات بما لا يكون معها غيرها، بل معدوم دونها، فظاهر قوله أنّها العظمة الفعلية، وهي خلقه العظيم، فينافيه اعتبار وجوده الذاتي، فقد خلط بينهما، وكلّه نشأ من قواعده المجتثة وسمعتها وستأتي.

وجميع ما يطلق عليه من أسماء الكمال وصفاته الفعلية فرجوعها لفعله، وهي صفة دلالة، وتنسب إليه تعظيماً وتشريفاً وتنويهاً [والملّا جعل الفعلية ذاتية، ولها نسبة [لخلقه][2] بها وُصف. وهو ساقط][3]، وسيأتي زيادة بيان إن شاء الله تعالىٰ.

قال: «والثانية: أنّه رفيع، أي عالي الدرجة عن الخلائق، بعيد المناسبة عنها، لا بمعنىٰ الرفعة المكانية كالفلك الأقصىٰ، فبينه وبين خلقه درجات وجودية ومنازل ومعارج من

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٠ – ١٩١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «بخلقه».

(٣) ليست في «ب».

الحقّ إلىٰ الخلق، ومن العبد إلىٰ الرب، بعضها ظلمانية وبعضها نورية، لابدّ للسالك من قطع جميعها حتىٰ يصل إلىٰ باب الربوبية، وفي الحديث: (**إنّ لله تعالىٰ سبعين ألف حجاب من نور وظلمة**)... الحديث[1]»[2].

أقول: [غلطه ظاهر][3] وكما أنّه تعالىٰ منزّه عن الرفعة المكانية، كذا منزّه عن الرفعة بالمناسبة والإضافة، والكلام هنا كما سبق، ولا ينتهي الممكن في غيره إلّا إلىٰ ممكن مثله، لا إلىٰ الربوبية إذ لا مربوب مطلقاً، كما أراد وظن. نعم إلىٰ الربوبية [إذ مربوب، وهي حادثة دالّة علىٰ الربوبية][4] إذ لا مربوب مطلقاً، وعنده الوجود واحد هو الله، وما لغيره ثابت له في مرتبته، والتعيّنات حصلت من شؤون الذات وتجلّيها بالأعيان، ففي الحقيقة لا درجات وجودية، هذا علىٰ زعمه وكلامه.

وفي تتمة هذا الحديث: (**لو كشفت لأحرقت سبحات وجهه**)... إلىٰ آخره، ووجهه غير ذاته، وهو أمره وفعله، فمرجعها له لا لذاته، فلا كشف عنها، بل كان كنزاً مخفياً، وهو الآن علىٰ ما كان. فتأمّل ودعهم في ضلالهم يعمهون.

قال: «والثالثة: أنّه لا يقدر العباد علىٰ صفته، أي علىٰ توصيفه، وقد مرّ بيانه»[5].

أقول: سبق مع ضعفه، ومعلوم عجز الخلائق عن وصفه، أمّا الذاتي فهو نفسها وهو باب [سُدّ][6] عن الممكن أن يحوم حوله وانقطع دونه، فأين المعلول وذات العلة؟ وأما الأفعالي فيصفه كلٌّ بقدر ما ظهر له به وتعرّف له في ذاته، وما في خزائنه باقٍ لا ينفد، فتدبّر.

قال: «والخامسة: أنّه لا تدركه الأبصار، لا أبصار العيون، ولا أبصار الأوهام كما مرّ»[7].

أقول: سبق بيانه مع ضعفه، وأنّه أثبته له من [وجه][8].

قال: «والسادسة: أنّه يدرك الأبصار، فضلاً عن المبصرات، إذ الأبصار لا تدرك أنفسها،

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ «المجلي» ص ١٨٩؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٤٥.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) ليست في «ب».

(٤) ليست في «ب».

(٥) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩١.

(٦) من «ب».

(٧) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) في «ب»: «وجوه».

ولا آلاتها، ولا رؤيتها للمرئيات؛، لأنّ قوتها متعلقة بتلك المواضع والآلات، فلا حصول لها لأنفسها، والإدراك مطلقاً عبارة عن حصول شيء لشيء»[١].

أقول: النفس تدرك نفسها والبصر وآلته [ولكنه][٢] دون إدراك الله له وللآلة، ولم يوضّح البيان بما يظهر منه الاستدلال علىٰ المدّعىٰ والمطلوب في المقام، وهو أنّه إذ تنزّه عن إدراك الأبصار له وهو يدركها لا يمكن وصفه بصفاتها، ولا يبلغ[٣] أحد كنه صفاته، وليس الإدراك اتّحاد المدرِك بالمدرَك، وسيأتي.

قال: «والسابعة: أنّه لطيف خبير، أي عالم بالأشياء لكونه لطيفاً، أي مجرّداً عن كثافة الجسمية وظلمة المادية، وكل مجرد عالم بذاته، فهو كدعوىٰ الشيء ببيّنة، وأمّا كونه عالماً بسائر الأشياء كلها، فلأن ذاته سبب لكلّ شيء، إمّا بغير وسط أو بوسط حصل هو أيضاً منه، والعلم بالسبب يوجب العلم بمسببه، وما من شيء إلّا ويرتقي في سلسلة الأسباب إليه تعالىٰ، فإذا علم ذاته علماً تامّاً هو ذاته، علم من ذاته ما هو سبب له علماً تاماً، وإذا علم المجعول الأول علماً هو عين ذاته، علم من ذات المجعول الأول ما هو سبب له كذلك، وهكذا الحال في علمه بالثالث من الثاني، وبالرابع من الثالث، وبالخامس من الرابع، فيعلم الأسباب الاولىٰ ومسبّباتها، وهكذا إلىٰ آخر الموجودات وأدنىٰ المعلولات، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعلَمُ مَن خَلَقَ وَهُوَ اللَطِيفُ الخَبِيرُ﴾[٤]»[٥].

أقول: ما ذكره في علمه تعالىٰ ـ بذاته وبغيره ـ لا حقّ فيه، لا في علمه الذاتي ولا الانطباقي الفعلي، وسيأتي بيانه في المجلد اللاحق في صفات الذات[٦] إن شاء الله تعالىٰ.

وينتج من قوله: اتّحاد العالم بالعلم والمعلوم، وليس مجرّداً لتجرّده عن الجسم والمادة، ولا معناه ذلك، فالعقل المجرّد كذلك، والله مجرّد حتىٰ عن تجرّد العقل وفعله، وليس هو من جنس المجرّدات، وإلّا جاز التشبيه.

والله منزّه عن عالم المادة والمجرّدات، بل كلّ مجرّد سواه فتجرّده إضافي بالنسبة لمن

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «أ»: «ولكه». (٣) في «ب»: «ولا يدرك».

(٤) «الملك» الآية: ١٤.

(٥) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب: ١٢.

دونه، وهو له مادة بحسب مقامه، وينتهي إلىٰ مادته نفسه، لم تسبق له مادة، وهو فعله، وسيأتيك[١] عنهم عليهم السلام : (خلق الله المشيئة بنفسها). وأين الآية ودلالتها علىٰ زخرفه وأباطيله؟

وللقول بأنّه تعالىٰ عالم بذاته معنيان: أحدهما حقّ، والآخر باطل، وسيأتيك في موضعه إن شاء الله تعالىٰ.

قال: «والثامنة: أنّه لا يوصف بكيف، أي بعرض قارّ لا يقبل القسمة، ولا النسبة لذاته، لأنّه يلزم أن يكون ذاته قابلاً وفاعلاً»[٢].

أقول: هو تعالىٰ منزّه عن الكيف المادي والنفسي [والعقلي][٣]، واللازم الباطل لازم في جميعها والنص يشملها، وكذا البرهان، فكيف يقول هذا الملّا[٤]: لذات الله لوازم ذاته، والأعيان ـ وهي صور الأسماء عنده ـ غير مجعولة لازمة له، والأشياء ثابتة عنده مستجنّة كلزوم الحرارة [للنار] أو كالشجرة في النواة؟ ويقول بتجلّيه في الأعيان بذاته فيتصف بصفاتها؟ ومن كان أُستاذه ابن عربي خبط خبط عشواء.

قال: «والتاسعة: أنّه تعالىٰ لا يوصف بأين، وهو الحصول في مكان من الأمكنة، ولا بحيث، وهو الحصول في جهة من الجهات، لأنّه يلزم من ذلك كونه جسماً أو في جسم»[٥].

أقول: كما أنّه منزّه عن المكان والجهة الحسّيّين، كذا عن الاعتباريين ـ ولو بالفرض ـ وعن الوصف بهما مطلقاً، وعلىٰ قواعده يلزمه ذلك، فراجع ما سبق من كلامه ويأتي، وكفىٰ قوله بوحدة الوجود وقدم الماهيات والأعيان والصور العلمية، وأنّها غير مجعولة ثابتة، لا وجود لها استقلالاً عن وجود الله تعالىٰ، وأنّ لله وجوداً عاماً يشمله وغيره، وهذا يثبت الكيف له، وشمول المفهوم له، ومن الكيف يثبت غيره.

قال: «والعاشرة: البرهان علىٰ امتناع أن يوصف تعالىٰ بكيف، وهو أنّ الكيف ماهية إمكانية، وكل ماهية إمكانية مفتقرة إلىٰ الجعل حتىٰ تصير موجودة، فما لم يصر وجودها مجعولاً لم تكن الماهية ماهية، فلم يكن الكيف كيفاً، لأنّ ماهية الشيء ذي الماهية فرع وجودها، وما لم يكن الكيف كيفاً لم يعرف الكيف، وما لم يعرف الكيف لا يمكن وصف

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٥، باب: ١٤، ح٤.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «الفعلي».

(٤) «مفاتيح الغيب» ص٣٣١ وما بعدها.

(٥) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩١ - ١٩٢، صححناه علىٰ المصدر.

الله به، ولو فرض له تعالىٰ في حدّ ذاته كيف أو أنّه ذو كيف، لزم توقف الشيء علىٰ نفسه. فقولهعليه السلام: (وهو الذي كيّف الكيف حتّىٰ صار كيفاً) معناه ما ذكرنا من جعل الوجود واتباع الماهية له في الموجودية»[1].

أقول: ليس تقرير البرهان هكذا، بل الكيف مجعول وجوداً وماهيةً، لا أنّ وجودها عرضي بمعنىٰ التبعية، ولا وجود لها مطلقاً، بل مجعولة كالوجود. وإن كان تعلقه بها ثانياً وبالعرض. فنقول: لا يصح وصفه تعالىٰ بالكيف، لأنّه تعالىٰ الذي كيّفه وجعله حتىٰ صار كيفاً، فلا يمكن وصفه به بديهة، وأين المجعول من ذات الجاعل؟ أو يعود لذاته ما منه بدأ، لا ما ذكره.

قال: «والحادية عشرة: البرهان علىٰ امتناع وصفه تعالىٰ بأين وحيث، بمثل المساق المذكور في الكيف»[2].

أقول: الردّ عليه مثله، والبيان كما سبق.

قال: «والثانية عشرة: في أنّه تعالىٰ داخل في كلّ مكان، ولكن لا كدخول الجسم في المكان، ولا كدخول الشيء في الزمان، ولا كدخول الجزء في الكلّ، ولا كدخول الكلي في الجزئي، ولا كدخول النوع في الشخص، أو الماهية في الوجود، والمادة في الصورة، أو النفس في البدن، أو ما يجري مجرىٰ هذه الأنحاء، بل هذا نحو آخر من الدخول مجهول الكنه، إنّما نشأ من غاية عظمته وسعة قيوميّته، فلو خلا منه مكان لكان فاقداً لشيء، والفقد ضرب من النقص والقصور، ومرجعه إلىٰ العدم، والعدم ينافي حقيقة الوجود، وقد علمت أنّ ذاته محض حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود لا يمكن أن يكون وجوداً لشيء وعدماً لشيء آخر، وإلّا ركّبت من وجود شيء وشيء آخر يخالف الوجود، كسائر الأشياء الناقصة الوجود، فافهم»[3].

أقول: ما حكم به من مخالفة دخوله فحقّ، والباقي دخولات الإمكان، إذ دخوله نفس خروجه وبالعكس بجهة واحدة، وهو بالإمداد والظهور الفعلي والإحاطة الفعلية، لا بذاته كما زعم، وأومأ إليه قوله بأنّه كلّ الوجود، ولا يلزم التركيب ممّا ذكره، بل يلزم علىٰ فرضه

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

أيضاً، ولا اعتبار لوجود غيره مع ذاته، لا بثبوت ولا نفي، ولا لانفي، ورجوعه إلىٰ العدم، بمعنىٰ لا تحقق له في ذاته تعالىٰ، وليس له إلّا التحقّق في ذاته المجعولة، وهذا لا يرجعه إلىٰ العدم مطلقاً.

وإدراك هذا الدخول يحتاج إلىٰ طور وراء العقل، كما دلّ عليه حديث عمران الصابي[١] وغيره، وليس معنىٰ إحاطته بالممكنات ـ وأنّه لا يخلو منه مكان ـ ما ذكره، كما زعمه أهل التصوّف، وأشرنا له قبلُ وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

قال: «والثالثة عشرة: أنّه خارج من كل شيء، لكن لا كخروج شيء مُزايل لشيء فاقد إياه، ومنشأ هذا الخروج هو أيضاً بعينه منشأ ذلك الدخول، وهو غاية عظمته وكماليته في الوجود، فإنّ غاية العظمة كما يستلزم الدخول في كل شيء، فكذا يستلزم الارتفاع عن كلّ شيء.

فهذه ثلاث عشرة مسألة من المسائل الإلهيات ذكرهاعليه السلام استدلالاً وتأكيداً علىٰ تنزيهه تعالىٰ عن أن ينال وصفه أحد، أو يدرك جماله بصر أو بصيرة عقل. ثم عاد إلىٰ ذكر ما هو كالفذلكة والنتيجة لها بقوله: (**لا تدركه الأبصار**)»[٢].

[أقول:][٣] خروجه كدخوله، بل هو وجهة خروجه من جهة دخوله بما هو خارج بدخوله وبالعكس، وليس خروجه خروج مزايلة، وإلّا تحقّق له مقابل وضدّ، فيكون ضدّاً لغيره وتقوم فيه سمة الحدوث، لكن مزايلته مزايلة صفةٍ، بمعنىٰ: غيره صفة له دالة عليه، ولا قوام للصفة ولا تحقق في مقام الموصوف وذاته، بل عدم عنده، علىٰ ما عرفت، لا أنّه متحقّق فيه كما زعم هذا الملّا، ولا مزايلة الصفة بمعنىٰ اتّحاد الوجود، والفرق بالمفهوم إمكاناً ووجوباً، كما زعمه الملّا في كتبه في معنىٰ مزايلة الصفة، كما قاله علي[٤]عليه السلام.

وليس هذه المسألة نتيجة لما سبق، بل استدلال مستقل علىٰ نفي وصفه تعالىٰ بغير ما وصف به نفسه، من الصورة والجسمية والقبول وقيام الحوادث ونحوها؛ لمنافاته لهذه

---

(١) «التوحيد» ص ٤٣٤، ح ١؛ «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٢، ح ١.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) ليست في «ب».

(٤) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٧٥؛ «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٢٥٣، ح ٧.

الصفات التي وصف بها نفسه وإبطالها [لها][(١)]. ولو أخذنا في بيان ما احتوىٰ عليه كلامه من الحكم والمعارف لاحتاج إلىٰ مجلدات، وليس البيان فيها كما بيّن، وإن اشتمل كلامه علىٰ بعض البيان الظاهري، والمقام مقام اختصار معه، فلنكتفِ بما سمعت، وبه كفاية.

قوله: ﴿ولا يوصف بكيف ولا أين وحيث، وكيف أصفه بالكيف وهو الذي كيّف الكيف حتّىٰ صار كيفاً، فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف؟ أم كيف أصفه بأين؟ وهو الذي أيّن الأين حتىٰ صار أيناً، فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث؟ وهو الذي حيّث الحيث حتىٰ صار حيثاً، فعرفت الحيث بما حيّث لنا [من الحيث] ﴾.

أقول: غير خفي أنّ إدراك صفةٍ له، أو وصفه بالصورة، أو الجسمية، أو الأين أو الكيف ـ أو غير ذلك ممّا أثبتته الجاهلية الثانية ـ موجب لوصفه بالكيف والأين والحيثية ـ أي العلّة ـ الزائدة المتناهية لتناهيه، [ووصفه][(٢)] بجميع ذلك | محال | عقلاً ونقلاً.

وأشار عليه السلام إلىٰ برهان ذلك بأنّا إنّما عرفنا الكيف والأين والعلّة بما بيّن لنا وعرّفنا بها، لأنّا محدَثون، وجميع ذلك مخلوق له، وعليه البيان، فإذا كانت هذه مخلوقة، فكان ولا كيف ولا أين ولا حيث، فلا يصحّ وصفه بها ولا يصحّ إثبات صفة الحدوث في القديم، ولا يصحّ تشبيهه بخلقه، وذلك يستلزمه، فبخلقه الأين عرفنا لا أين له، وهكذا. [ولا قديم سوىٰ الله، وليس إلّا الله وخلقه، ولا ثالث غيرهما][(٣)].

وقال الشارح **محمد صالح** في بيان نفي الحيثية: «يحتمل أن يراد منه نفي وصفه بحيثية تقييدية توجب التكثّر في ذاته أو في صفاته، لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف؛ لأن هذه الحيثية من جملة الكيفيات.

ويحتمل أن يراد منه نفي الحصول في المكان، وهذا بحسب الظاهر، وإن كان داخلاً في نفي الحصول في الأين، لكن يمكن الفرق بينهما بأحد الوجهين:

---

(١) من «ب». (٢) في «أ»: «ووصف».

(٣) ليست في «ب».

أحدهما: أنّ المراد بالـ(أين): نفي النسبة إلىٰ المكان المطلق، و(بحيث): نفي النسبة إلىٰ المكان المخصوص.

وثانيهما: أنّ (حيث) يضاف إلىٰ جملة يحتاج إليها، بخلاف (أين)، وذلك لأن وضع (حيث) ـكما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصل ـلمكان منسوب إلىٰ نسبة لا تحصل إلّا بالجملة، ووزانه في احتياجه إليها كاحتياج «الذي» إليها، من أنّ وصفه لمن قامت به هذه النسبة[1]»[2].

أقول: ولا يخفىٰ ضعفه، إذ هذا الأين من جملة الأينيّات، مع إمكان الفرق علىٰ إرادة ما ذكره أولاً بأدنىٰ عناية [كما التزم][3] أخيراً. ثمّ والفرق الثاني الذي ذكره بين (أين) و(حيث) غير مؤثر هنا ولا مفيد، فإنّ ذلك إنّما هو فرق لغوي، فليس المراد بـ(حيث): [هنا][4]، هو العلة أو جهة الصفة، أو يراد بها الزمان، وقد وردت له. [والظاهر أن المراد نفي الصفات الإمكانية عنه، ويكفي المغايره بوجه، وإن أمكن إرجاع بعضها لبعض][5].

قوله: ﴿فالله تبارك وتعالىٰ داخل في كلّ مكان، وخارج من كلّ شيء، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، لا إله إلّا هو العلي العظيم، وهو اللطيف الخبير﴾.

أقول: نتيجة ما سبق من تنزيهه عن جميع ذلك، فهو تعالىٰ داخل في كلّ شيء، لا كدخول ممكن في آخر، وكذلك خارج من كل شيء، فلا يشبهه شيء، لكنه دخل بما خرج وخرج بما دخل، (لا تدركه الأبصار) الحسّي منها والعقلي، لأنّه مباينها ذاتاً، وهي لا تدرك ما كان كذلك (وهو يدرك الأبصار) لكمال قربه وإحاطته، فهو معكم أينما كنتم، وسبق[6] لك الكلام في هذه المعية، فتعالىٰ عمّا يصفه الجاهلون المتجرئون، (لا إله إلّا هو العلي العظيم) الحليم.

---

(١) «الإيضاح في شرح المفصل» ج١، ص٥٠٩.

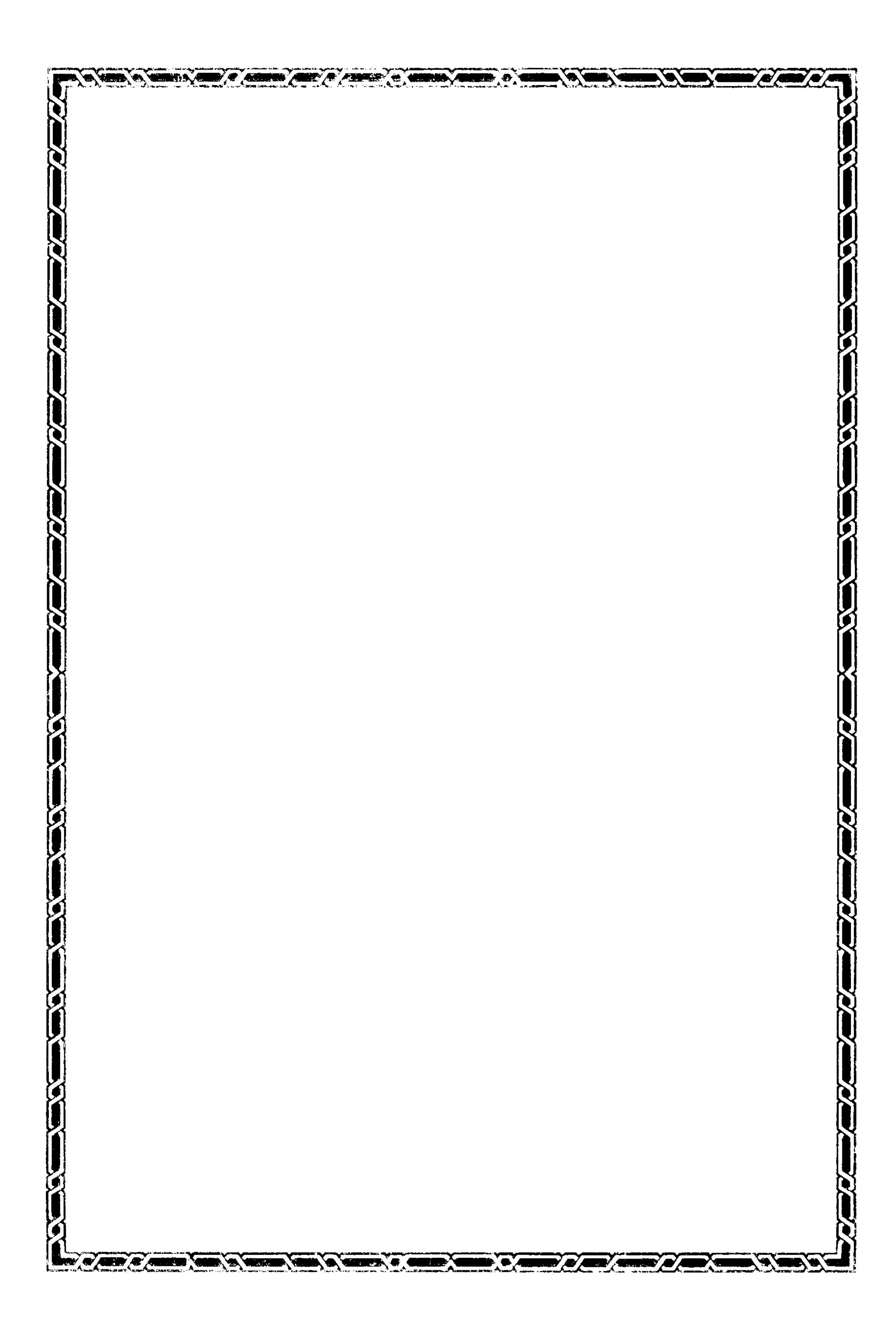
(٢) «شرح المازندراني» ج٣، ص٢٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «بالتزام».

(٤) في «أ»: «هناك».

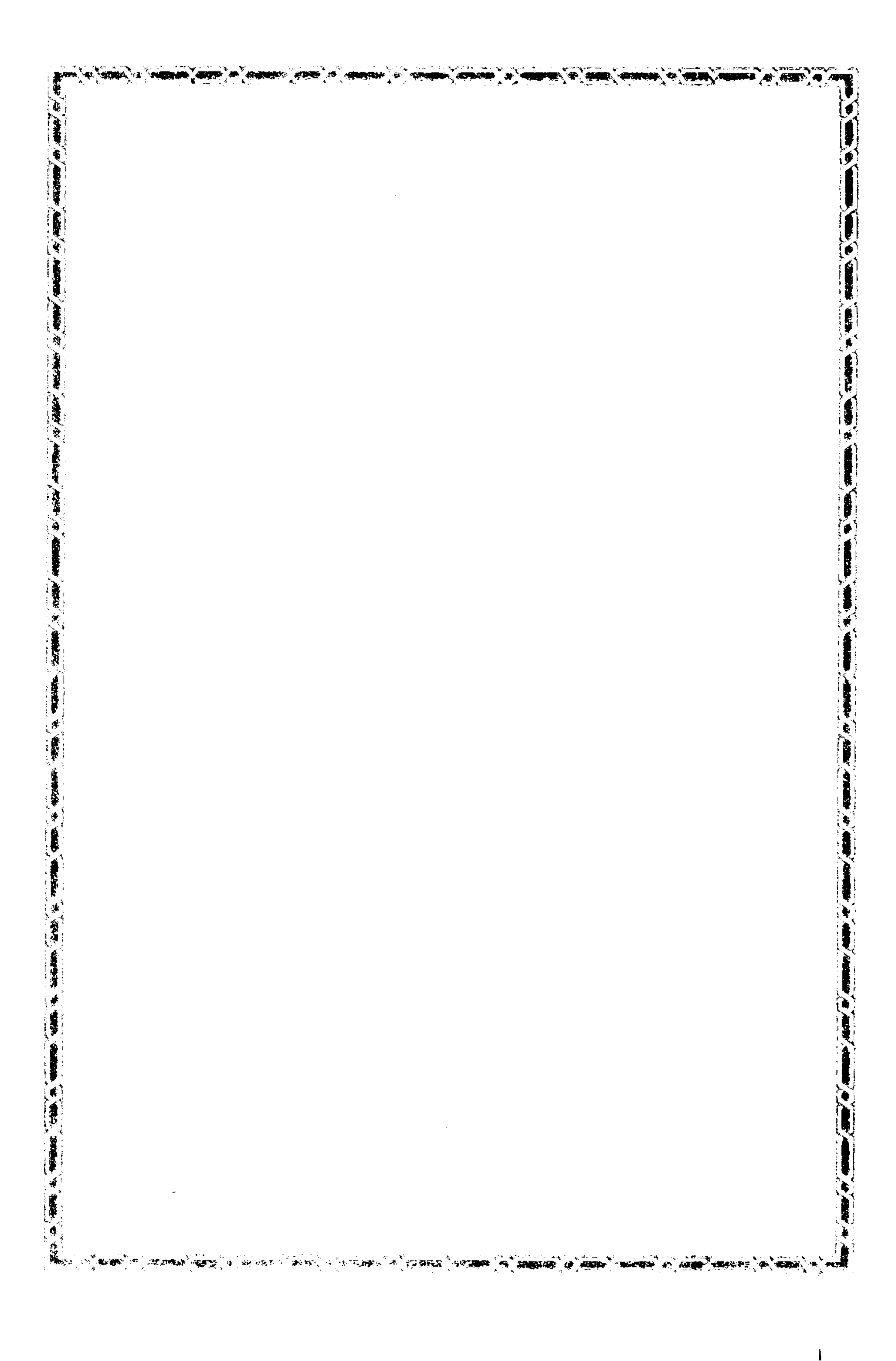
(٥) ليست في «ب».

(٦) في باب النسبة، من هذا المجلد.



الباب الحادي عشر

النهي عن الجسم والصورة



أقول هذا الباب الحادي [عشر][1] من كتاب التوحيد، وأحاديثه ثمانية.

وقوله يدل علىٰ نسبة بعض له تعالىٰ أنّه جسم بصورة أو بغيرها، أو صورة، ويدل عليه ما ستسمع: ليس بجسم ولا صورة، ويمكن للتوهم الشيطاني إثبات أنّه صورة بغير جسم، كما عليه بعض الملحدين أهل الجاهلية الأُولىٰ.

آراء ومذاهب

قال ملّا خليل: النهي عن وصفه بأنه جسم بلا صورة [أو جسم بصورة، وأما كونه نفس الصورة فلعلّه لم يتوهمه أحد حتىٰ يحتاج إلىٰ النهي عنه.

وفيه مالا يحصىٰ، [إذ] بلا جسم بلا صورة][2] لم يتصوّر، ولكل مادة ظاهرة صورة.

اعلم ـ رحمك الله ـ أنّ الكرامية والمشبّهة من الأشاعرة قالوا: إنّ الله جسم وفي جهة ـ كما نقله الرازي[3] وابن القيم[4] وغيره[5] في كتبهم وخرافاتهم، وبعض اللغات أيضاً بل كلهم جعلوا جهة جسمية فيه.

وبعض اليهود أيضاً مُحيّزة يزعمون [أن الله][6] شيخ كبير أبيض الرأس واللحية، ويعتمدون علىٰ ما يجدونه في بعض الكتب ـ من المدسوس، أو قصد به غير ظاهره ـ: أنّ

---

(١) من « ب ». (٢) من « ب ».

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج ١، ص ١٠٨؛ ج ٢٥، ص ٢١؛ «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص ٨٧ –٨٨.

(٤) انظر: «اجتماع الجيوش الاسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية» ص ١٨٢ ومابعدها.

(٥) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢٠، ومابعدها؛ «شرح المواقف» ج ٨، ص ٢٥.

(٦) في « أ »: «أنه».

بعض الأنبياء قال: إني صعدت إلىٰ عتيق الأنام فوجدته جالساً علىٰ كرسي وحوله الملائكة، فرأيته أبيض الرأس واللحية.

وأصحاب أبي عبدالله بن كرام اختلفوا: «فقال محمد بن الهيضم: إنّه في جهة فوق العرش لا نهاية لها، والبعد بينه وبين العرش غير متناه. وقال بعض أصحابه: البعد بينهما متناهٍ. وبعضهم أثبت له جهة التحت، وباقي أصحاب محمد بن الهيضم قالوا: هو علىٰ العرش، وكذا سائر المجسمة، وبعضهم قال: هو علىٰ صورة، وأثبت الجسم، له ذهاب ومجيء وصعود ونزول، بالمعنىٰ اللغوي الثابت للأجسام»[1].

وجميع الكرامية[2] قالوا بقيام الحوادث به صريحاً، وقالوا: لم يكن عالماً ذاتاً، بل حصل له العلم وقام به، وكذا القدرة، بل جميع المجسمة جوّزوا قيام الحوادث به. فلم أدرِ من أين حصل له القدرة والعلم، ومَن المعلِّم له والمقدِّر؟ فإمّا واجب آخر أو معلول وعلمه من [علته][3]، فجاء الدور وانعكست الرؤوس [أرجلاً]، ولزم أن لا يوجد علم في العالم ولا قدرة أصلاً، وأن لا يوجد موجود، والبديهة حاكمة باستحالته. ولقد أزادوا علىٰ ضلالة الجاهلية الأولىٰ ضلالاً، فلعنهم الله كيف حاكته أوهامهم وأقامته شياطينهم من الأصنام وحسبوها شيئاً.

ولا يخفىٰ بطلان كلامهم؛ لاستلزامه ثبوت التجدّد له تعالىٰ وانفعاله، وتشبيهه بخلقه واكتناهه وغير ذلك، كلزوم الاستكمال، ومنه بدأ الكمال، ولكن سأبين لك تفصيلاً وجوهاً تنبيهية.

وجوه تنبيهيّة علىٰ نفي الجسمية

فنقول:

الوجه الأول: لو كان الواجب جسماً لما صح كونه موجداً للممكنات، والتالي باطل، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أنّ الجسم وما يحلّ فيه من الأعراض إنّما تؤثر في مقابل ذي وضع

---

(١) انظر: «ارشاد الطالبين إلىٰ نهج المسترشدين» ص٢٢٨، بتفاوت صحناه علىٰ المصدر.

(٢) للتوسعة انظر: «الفرق بين الفرق» ص١٩٧ - ٢٠٦؛ «الملل والنحل» ج١، ص١٢٤ - ١٣١.

(٣) في «أ»: «علمه».

مخصوص، كالنار والإحراق، والشمس والإشراق، ومرّ برهان ذلك في باب [إبطال] الرؤية[١]، وهو قبل إيجاده الممكنات لا وضع له ضرورة، إذ لا وجود له، فلا يصح إيجاد الواجب له، فلا يكون جسماً.

الوجه الثاني: وأيضاً كلّ جسم محتاج إلىٰ معاون له في فعله، والواجب ليس كذلك.

الوجه الثالث: وأيضاً كل جسم متكثّر بالقسمة، لأنه قابل لها، إذ فيه جهة كثرة، والواجب لا ينقسم أصلاً، فلا شيء من الجسم بواجب، وينعكس إلىٰ: لا شيء من الواجب بجسم.

وبيان المقدمتين والتلازم ظاهر، لوجوب تركّب الجسم، إمّا من أجزاء لا تتجزأ علىٰ رأي[٢]، أو من جواهر متخالفة الطبائع، أو من مادة ـ أي ماهية ـ ووجود، ولو قيل برأي إفلاطون[٣]: من أن الجسم [جوهر] بسيط.

وأيضاً هو ـ حينئذٍ ـ قابل للقسمة بالقوة، إجماعاً وعقلاً[٤]، والواجب ليس كذلك، فيلزم تركّب الواجب الموجب لافتقاره، وكون الجزء غير الكل، وغير ذلك.

الوجه الرابع: وأيضاً لو كان جسماً فطبيعته وماهيته لا تمنع الشركة، فيلزم وجود آخر، فلا يكون تشخّصه عين ماهيته.

الوجه الخامس: وأيضاً كل جسم، وإن لم يلزم أن يوجد جسم آخر من نوعه بالفعل كالأفلاك ـ مع أنّه إنّما كان لأمور لازمة للوجود، فلا يصح [إجراؤه][٥] في الواجب ـ لكن الامتدادات الجسمانية التي هي أجزاء الأجسام متشاركة في الطبيعة النوعية، إذ الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصّلة، وكل امتداد جسماني يوجد بشيء آخر من نوعه، وكلّ ما يوجد بشيء آخر منه فهو معلول، لأن الطبيعة المتعدّدة في الخارج تكون معلولة، لأن تعددها في الخارج لا يكون لذاتها، بل لغيرها، فكل جسم معلول؛ إذ معلولية الجزء تستلزم معلولية الكل، ولا شيء من الواجب بمعلول، فلا شيء من الجسم بواجب.

---

(١) الباب التاسع من هذا المجلد.

(٢) انظر: «مناهج اليقين» ص ٢٠٢.

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٥، ص ١٧.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٣، ص ٢١.

(٥) في النسختين: «اجزائه».

الوجه السادس: وأيضاً لو كان جسماً افتقر إلىٰ مكانه، والمفتقر للغير حادث. وأيضاً مكانه إمّا معه فتعدّد القدماء، ويلزم حينئذٍ أن لا يقوم أحدهما بالآخر، وإلّا فأحدهما قديم. وإن كان حادثاً منه تعالىٰ، فكان ولا مكان، فلا يتصور له حينئذٍ مكان بعد.

الوجه السابع: وأيضاً يلزم من جسميته قبول [الإشارة][1] الحسية، وقد جوزها[2] [البعض]، وكيف يكون في مكان، وهو يقول: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَينَمَا كُنتُم﴾[3] ﴿مَا يَكُونُ مِن نَجوَىٰ ثَلاثَةٍ﴾ الآية[4]، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدرِهِ إِذ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِن شَيءٍ﴾[5]؟ فكيف من قال: هو جسم في مكان، تقوم به الحوادث؟ حتىٰ أن مذهب مقاتل بن سليمان وأصحابه[6]: أنّه مركب من لحم ودم.

ومنهم من قال[7]: هو نور يتلألأ، كسبيكةٍ بيضاء، طوله سبعة أشبار بشبره.

ومنهم من قال[8]: علىٰ صورة إنسان أمرد جعد قَطَطٌ، أو علىٰ صورة إنسان شيخ أشمط الرأس واللحية ـ بالشين المعجمة ـ من الشَمَط، وهو بياض الشعر يخالطه سواد.

والعجب من هؤلاء كيف ينكرون علىٰ من يجعل له صاحبة وولد، فإنه لازم لأقوالهم هذه، فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ولا يحيطون به علماً، وليس شيء أقرب إليه من شيء.

رجـم شياطين

[تشبثوا][9] بأنّا لا نعقل الشيء، إلّا أن يكون جسماً أو جسمانياً أو عرضاً، والواجب ليس بعرض، فهو جسم.

قلنا: قال تعالىٰ: ﴿وَيَخلُقُ مَا لا تَعلَمُونَ﴾[10] وحصركم مِمَّ؟! فالنفس وإن أنكرتم تجرّدها، ولكن قام البرهان المتواتر عليه، وليست بجسم ولا عرض.

وأيضاً كل جسم مادي، فلو كان الكلّ مادياً لزم اللانهاية، وإن انتهىٰ إلىٰ غير مادي لم

---

(١) في النسختين: «الاشاعرة».
(٢) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٣١ وما بعدها.
(٣) «الحديد» الآية: ٤.
(٤) «المجادلة» الآية: ٧.
(٥) «الأنعام» الآية: ٩١.
(٦) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٥.
(٧) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٥.
(٨) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٥ – ٢٦.
(٩) في النسختين: «تستبق».
(١٠) «النحل» الآية: ٨.

تنحصر الموجودات فيه. ثم وكون معقولكم إمّا ذا أو ذا ـ لِما تشاهدون بحسكم ـ غير نافع. فإنّا نقول أولاً: لا ذا ولا ذا، وأي دليل على ذلك، ولم [لم] تذكروه، وكم حكم مشاهد عام لم تجروه في الواجب، وقد أجريتم مثله؟ هذا وقد قام البرهان العقلي ـ لا وهمهم ـ على إثبات قسم آخر.

وتشبثوا أيضاً ـ كما هو ظاهر نونية ابن القيم[1] وغيره ـ: أنّا لا نتعقل الشيء لا داخلاً ولا خارجاً، بل إمّا وإمّا، وبطل الدخول، فلزم الخروج، فهو خارج عن العالم، على العرش، لظاهر بعض المتشابه.

ولا يخفى بطلانه عقلاً ونقلاً، بل القطع بعدم دخوله يوجب القطع بعدم جواز خروجه أيضاً، فالسبيل واحد، فإن جاز الخروج جاز الدخول، والدليلان واحد، وكيف يخلو منه مكان وهو محيط بالكل؟ إذن لكان بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخر، وكان قربه وبعده بالمسافة ويتناهى. أوَ عمي عقله؟ أما علم أنّ نفسه لا توصف بأنها داخلة في بدنه، دخول الماء في الكوز، ولا خارج خروج الرداء عن الإنسان وما ماثله؟!

فالدخول والخروج ينقسم إلى دخول محسوس في محسوس، وفي معقول ـ كدخول الصور في الذهن ـ ودخول معقول في محسوس كالنفس في البدن، بواسطة النفس الحيوانية. فليس الدخول والخروج منحصرين في الحسيّين خاصة، كما هو مشاهد. نعم مَن لا عقل له ولا معقول ولا يعرف ويقرّ إلّا بما يشاهد ـ كحال الدهري ـ ينكر هذه الاقسام.

هذا ودخول الواجب وخروجه أجلّ من جميع تلك الأقسام؛ لأنه داخل بما هو خارج، وخارج بما هو داخل، وإلّا اختلفت عليه الأحوال، فتكثر ذاته وتشتبه الأحوال. فهو داخل في خروجه بما هو داخل من جهة خروجه، وبالعكس، فهو داخل خارج وليس بداخل ولا خارج من جهة واحدة، ولا كذلك دخول غيره وخروجه. وهذا الدخول والخروج صفة فعلية بفعله لا ذاتية، كما سبق ويأتي، فهو داخل بصنعه وآثار حكمته ودلالته الفطرية، وخارج بالذات والتنزيه وصفة الدلالة أيضاً.

ومعلوم أنّ ما يكون كذلك لا يكون جسماً ولا جسمانياً ولا صورة، ولا غيرها من أنواع

---

(١) «القصيدة النونية» لابن القيم، وهي التي أسماها: «الكافية للانتصار للفرقة الناجية»، أولها:

حكم المحبة ثابت الاركان ... ما للصدور لفسخ ذاك بدان

انظر: «معجم المطبوعات العربية والمعرّبة في ايران» ج ١، ص ٢٢٤.

الممكنات، حتىٰ المجرّدات، فإنّه ليس بمجرّد كالنفس أو العقل، إذ له ماهية ومادة من جنسه، فتجرّده إضافي وله لوازم وغيرها من صفات الإمكان.

ولا يصح القول[1] أيضاً بأنه جسم لا كالأجسام بوجه أصلاً، وسيأتي، فتدبّر.

ولقد حكىٰ ابن القيّم عن جماعة منهم: التجسيم، بل كلّ الحنابلة [كذلك][2]، فإنّ من لم يجوز التأويل ـ وربما ينسب له عدم التجسيم ـ عبائره تردّ ذلك، فإنه يقول[3]: الواجب خارج مستقر، وهو ينزل هذا النزول المعروف المحسوس، فهذا هو التجسيم. فلو صدق لقال: لم أعرف من هذه الآيات شيئاً، ولم يحكم بخروج أو دخول، وليس كذلك.

واعلم أنّ [المجسّمة جعلوا][4] العقل وبديهته بمعزل، ولم يقابلوا حجّته وبرهانه إلّا بالمنع العنادي ـ كما هو ظاهر نونية ابن القيم ـ وتجنّبوا محكم النصّ والقرآن الموافق للعقل، واتّبعوا ما تشابه منه، ولم يردّوه لمحكمه ويأخذوه من أهله، حتىٰ يأتوا البيوت من أبوابها، مع أنّ ما تشبّثوا به عليهم لا لهم، فمثل: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[5] ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[6] |فيه| ما فيه، وقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[7] سبق جوابها، وستسمع الكلام فيها.

كيف وفي القرآن كثيرٌ آياتٍ فيها تقدير مضاف، وإرادة خاصّ من عامّ، وعلىٰ خلاف تنزيلها، كما في: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾[8] ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾[9] ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[10] أي الجاحدين ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[11] يسمّىٰ هلاك العلماء واختلالها، وكذا ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ﴾[12] وغيرها من الآي.

فتراهم يرتكبون المجاز في كثير من الآي لأقلّ من هذه المسألة، وهنا رجعوا علىٰ أعقابهم، وتنكّبوا وإذا وقفوا علىٰ ما دلّ علىٰ وصفه سبحانه بالرحمة قالوا: مجاز،

---

(١) انظر: «رسالة في قواعد العقائد» ص٥١. (٢) في النسختين: «كذابة».

(٣) انظر: «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية» ص٩١، ٩٣.

(٤) في النسختين: «المجسّم جعل». (٥) «القيامة» الآية: ٢٣.

(٦) «الفجر» الآية: ٢٢. (٧) «طه» الآية: ٥.

(٨) «الحديد» الآية: ٢٥. (٩) «الزمر» الآية: ٦.

(١٠) «الزخرف» الآية: ٨١. (١١) «الرعد» الآية: ٤١.

(١٢) «عبس» الآية: ١٧.

لاستلزامها الرقة المستحيلة عليه تعالىٰ.

كيف وسائر كلام الرعاة وخطبائهم يتكلّفون معانيَ صحيحة، صريحتها، لكونه ـ عقلاً ـ يشتمل كلامهم علىٰ نكت، مع أنهم أقصر من محمدﷺ بكثير، فضلاً عن الواجب، ثمّ إذا جاؤوا لكلام الله تعالىٰ ـ الذي له وجوه ـ ينزلونه علىٰ أسخف المعاني، ويلتزمون فيه جميع النقائص لله والتناقض تارة، وتارة يأتون إلىٰ ما له معنىً صحيح مطابق للعقل والنقل، فينزلونه علىٰ مجازات لغوية شعرية، كما ستسمع في الرحمة وغيرها، فإذاً قد حرّفوا جميع القرآن، وتأوّلوه بغير ما أنزل الله وبيّنه رسول الله ﷺ.

والحاصل أنّ الواجب أن يُحمل القرآن علىٰ أحسن الوجوه، فإنّ الكلام ذو وجوه، ولا يجعل فيه تناقض واختلاف، إذ لا يجريان في كلام الله تعالىٰ.

ومما سيأتي ومرّ لك يظهر ما تمسّكوا به من مثل ما ورد: (خلق الله آدم علىٰ صورته)[1] بما لم يكن، كما حرّفوه، فإنّها صورة مخلوقة ونسبتها له تشريفاً، كما قال: ﴿رُوحِي﴾[2] و﴿بيتِي﴾[3]، مع أنّها آحاد لا تعارض العقل والنص المتّفق عليه، والكلمة أيضاً منهم عليهم السلام تنصرف إلىٰ وجوه، وستسمع ما في هذا الحديث في باب الروح[4]، إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن علي بن أبي حمزة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: سمعت هشام ابن الحكم يروي عنكم: أنّ الله جسم، صمدي نوري، معرفته ضرورة، يمنّ بها علىٰ من يشاء من خلقه. فقال عليه السلام: سبحان من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا يحدّ ولا يحسُّ ولا يجسُّ ولا تدركه [الأبصار ولا] الحواسّ، ولا يحيط به شيء، ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد﴾.

---

(١) «صحيح مسلم» ج٤، ص١٧٣١، ح٢٨٤١. (٢) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٣) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦؛ «نوح» الآية: ٢٨.

(٤) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢١.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن حمزة بن محمد، قال: كتبت إلىٰ أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة، فكتب عليه السلام: سبحان من ليس كمثله شيء، لا جسم ولا صورة.

ورواه محمّد بن أبي عبدالله عليه السلام، إلّا إنّه لم يسمّ الرجل﴾.

أقول: غير خفي نسبة بعض هذه الاعتقادات الباطلة لمثل هشام بن الحكم وهشام بن سالم، وهما من الوثاقة والعدالة بمحلّ لا سترة فيه، كيف وهشام معلم أهل الشام، وكثيراً ما يأمره عليه السلام بالمناظرة، وهو الناصر؟

فاختلف العلماء في التفصّي [عمّا ينسب][1] لهم في هذه الأحاديث.

فمنهم من قال: إنّه رجم من الراوي، ولم يقرّهم الإمام عليه السلام، وإنّما [دفع][2] لكونه جسماً أو صورة.

لكن لو كان خطأً لقال: إنّهم لا يقولون، مع أن بعض الأحاديث الآتية تدفع ذلك.

وقيل[3]: إن كلامهم هذا من قبيل مرموزات الحكماء المتقدمين، الذين يقصدون منها خلاف الظاهر.

ولا يخفىٰ ما فيه.

وقيل[4]: إنّهم أرادوا بالجسم: الحقيقة الثابتة، والصمدي: الذي لا دخل له، فيكون الرد عليهم ـ في قولهم: هو جسم ـ بهذا المعنىٰ، أي لا كالأجسام.

أقول: وضعفه ظاهر، إذ لا خفاء علىٰ مثلهما أن يمتنع إطلاق هذا اللفظ عليه تعالىٰ [لـ]ملازمتهما للصادق عليه السلام، مع أن أسماء الله تعالىٰ توقيفية، مع قيام البرهان علىٰ استحالة إطلاق هذا اللفظ عليه تعالىٰ وإن قصد به معنىً صحيح، وكيف يطلق، والجسم نوع من

---

(١) في «أ»: «كما نسب».　　(٢) في «أ»: «وقع».

(٣) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٠٠؛ «الوافي» المجلد ١، ص٣٩٢.

(٤) انظر: «مرآة العقول» ج٢، ص١. وفيه: «وقد يؤول كلامه بأنّ مراده بالجسم: الحقيقة العينية القائمة بذاتها لا بغيرها، وبالصمدي: ما لا يكون خالياً في ذاته عن شيء فيستعد أن يدخل هو فيه، أو مشتملاً علىٰ شيء يصح عليه خروجه عنه».

الموجودات؟ [فقولك][١]: لا كالأجسام، إمّا نفي للمشاركة في الجسمية ـ ذاتاً وصفةً، من كل وجه ـ أو لا، فإن أردت الأول تناقص الكلام، ولم يصحّ لك القول بأنه جسم، وإن أردت الثاني جاء التشبيه والمشاركة، بخلاف ما إذا قيل: موجود لا كالموجودات، أو شيء لا كالأشياء، فإن الشيئية والموجودية أعمّ الكل، فيصح لك القول بأنه شيء لا كالأشياء أو موجود لا كالموجودات لا ذاتاً ولا صفةً ولا فعلاً.

والمقصود من ذلك إثبات ذاته تعالىٰ، ونفي التشبيه، وأقصىٰ ما يمكن في التعبير عنه بهذه العبارة، من غير إثبات مشاركة ولا تشكيك، حتىٰ في مفهوم عام، وليس بين النفي والإثبات واسطة، وليس كذلك قولهم: جسم لا كالأجسام، لا بحسب اللفظ، ولا المعنىٰ بكلّ ما نقصد.

فالظاهر أنّ ذلك اعتقادهما قبل الرجوع إلىٰ الحقّ، وبعده [بقي][٢] النقل السابق عنهما كما هو، لإبطال التشبيه [والتنزيه][٣] له، وله نظائر كثيرة في الرواة، مثل زرارة[٤] وغيره ـ في الميراث وغيره ـ وستأتي زيادة في ذلك عن قريب إن شاء الله تعالىٰ.

ومعنىٰ ما روي عن هشام أنّه تعالىٰ جسم صمدي، يعني لا جوف فيه، فهو ليس كهذه الأجسام الطبيعية الكثيفة، «نوري» لا ظلمة فيه. «معرفته ضرورة» أو ضروري.

والظاهر أنّه أراد المعرفة الذاتية أو الأعم، وكانت ضرورية ـ لأنه صمد فلا حد له ـ والناس في قصور عن تناولها، إلّا إنّه تعالىٰ «يمنّ بها علىٰ من يشاء من خلقه».

ولما كان هذا القول باطلاً، بل كفراً، فضلاً عن اعتقاده، وأنهم لم يُرو عنهم عليهم السلام ذلك ولا قالوه ـ وحاشاهم ـ نزّه أوّلاً الذاتَ عن أن يحيط بها علماً غيرها بقوله عليه السلام: (سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلّا هو) فلا يعلم أحد ذاته غير ذاته.

وقولك: إنه عالم بذاته، بمعنىٰ أنّه لا جهل فيه، بل علم محض ونور لا ظلمة فيه، لا أن في مقام الذات عالماً ومعلوماً والتغاير اعتباري، كما زعمه المتكلم وحكماء النظر، فإنّه خطأ وضلال، فإنه لا منافي للذات في مقامها ولا موافي، والمعلَمَة للشيء إنّما تكون لتمييزه عن غيره، فيحد بما يميّزه عن غيره، ولم يكن غير.

فقولك: يعلم ذاته، إن أردت هذا المعنىٰ فلا يصح، ويدل عليه حديث الرضا عليه السلام

---

(١) في «أ»: «فكقولك».

(٢) في «أ»: «نفي».

(٣) في «أ»: «وتنزيله».

(٤) «تهذيب الأحكام» ج ٩، ص ٢٧١، ح ٩٨٣.

لعمران الصابي، كما في التوحيد[١] والعيون[٢]، وإن أردت المعنىٰ الأول يصحّ، وعليه تحمل مثل هذه الرواية، وقصارىٰ ما يمكن في التعبير عن كونه تعالىٰ لا جهل فيه ـ ولا يغيب عن ذاته ـ ذلك، وإذا كان كذلك فلا يمكن الإحاطة به، وكيف يحيط المعلوم بذات العالم أو الأثر بالمؤثر؟ إنّه لمن المحال.

وإنّما يعرفه بمقام أثريته، وهو وجوده وما فطر عليه، وهو نفس معرفته الأثرية، ولم يتجلّ لأحد بذاته؛ إذ الحادث لا يسع القديم، ولا الأثر ذاتَ المؤثر، ولا يمكن أن يكون للشيء تحقق فوق رتبته.

ثم إنّهﷺ نفىٰ عنه الجسمية مطلقاً ـ وأمثالها ـ بدليل مُسلّم عند السائل، وهو أنّه تعالىٰ: (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير) فلو كان تعالىٰ جسماً ـ ولو كان صمدياً نورياً كالأجسام ـ كان له مثل، وصدق عليه الحدّ ولو عقلاً، وكانت له نهاية وأحاطت به الحدود، فإنّها لازمة للجسم، بسيطاً كان أو مركباً، مصمتاً أو مجوفاً، وذكرﷺ جملةً ممّا يوجب التشبيه زائداً. فإذن يجب تنزيهه عن ذلك، لأنه يوجب التشبيه المحال عليه تعالىٰ.

فما نسب إليهمﷺ افتراء عليهم، لا أنّ له معنىً صحيحاً تعرفه الخواصّ، وإلّا لما قالوا في الجواب فيه ذلك، [ولحذّروا][٣] منه ـ كما قالوا في مسألة القدر ونظائرها، وبيّنوه علىٰ وجه لطيف سهل المأخذ علىٰ المستمعين ـ لا أنهمﷺ يبطلونه مطلقاً، ويدخلونه في التشبيه، وينزّهون الله تعالىٰ عنه.

وفي الرواية الثانية سأله عن الجسم والصورة، ولم يعيّن ـ لمعلوميته ودلالته ـ الجواب عليه، أي عن القول بأنه تعالىٰ جسم، أو صورة قائمة بجسم أو غيره أو مستقلة، سواء كان كالأجسام أو لا كالأجسام، بأن يمتاز بأشياء.

فأجابهﷺ ـ أولاً ـ بما هو معلوم عند السائل ـ وغيره ـ بنفي التشبيه عنه تعالىٰ، فقال: (ليس كمثله شيء) إمّا من قبيل نفي المثل عن المثل [يوجبه][٤] عنه بطريق أولىٰ، أو أن المثل يراد به الصفة الدالة عليه، من كونه واجب وجود، صفاته ذاته، لا مكان له ولا أين ولا جهة فيه، وليس بداخل ولا خارج ولا يحاط به، إلىٰ باقي ما عرفت.

---

(١) «التوحيد» ص٤٣١، ح١.
(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٠، ح١.
(٣) في «أ»: «ولحدواعنه».
(٤) في «ب»: «بوجه».

وهذا المَثَل ـ بالتحريك ـ أو المِثْل ـ بالتسكين ـ بمعنىٰ [المحرك][1]، لا بمعنىٰ النِدّ أو الضدّ، وإذا لم يكن له مثل لا يصح عليه الجسم أو الصورة، وكذا نحوها من صفات الإمكان، لوجود المماثل لها، وكذا الضدّ، وهو ينافي وجوب الوجود.

ونقول أيضاً: كل جسم أو صورة تدلّ علىٰ أنّها مخلوقة؛ لوجود الحدود والضدية والنديّة، فلا يكون الخالق مثلها أو من جنسها، وإلّا اشتبه الخالق بالمخلوق والمنشئ بالمُنشأ، فلم يكن أحدهما بالإنشاء أولىٰ من العكس، فتدبّر.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح العربي لهذا الحديث الأول: «**(يروىٰ عنكم)** أي عن بعض [قراباتكم][2] ولعل المروي عنه غير معصوم، فلا قدح فيه علىٰ هشام، ولو كان المراد أحد [الأئمة][3] المعصومينﷺ فالقدح راجع إلىٰ ابن أبي حمزة ـ وهو البطائني ـ ولعله فهمه من لفظ هشام ونقله بالمعنىٰ، أو روىٰ عن غيرهم وتوهم أنّه يروي عنهم».

أقول: لا داعي إلىٰ هذه الاحتمالات المنافية لظاهر ما نقل عنه في النصوص وغيرها، وله ولأمثاله أقوال منكرة في الأُصول، لكنها محمولة علىٰ قبل رجوعهم واهتدائهم بنورهمﷺ.

قال: «**(أن الله جسم صمدي)** أي لا جوف له **(نوري، معرفته)** مبتدأ **(ضرورةً)** منصوب علىٰ أنّه صفة لمفعول مطلق محذوف، أي معرفته ضرورية حاصلة من جهة الرؤية، كما مرّ في ثالث باب في إبطال الرؤية، **(يمنّ بها علىٰ من يشاء من خلقه)**، والجملة خبر المبتدأ».

أقول: قراءة **(ضرورة)** بالرفع علىٰ الخبرية أقرب، ولا حاجة إلىٰ التقدير والفصل. نعم، معرفة الضرورة توجب الرؤية ـ وبدونه كسبية ـ إن أردت بها البداهة والرؤية، ولو أريد مقابل الكسب ـ وإن لم يكن برؤية بصرية أو قلبية ـ بعد احتمال النصب، فقالﷺ: **(سبحان من لا يعلم أحد كيف هو ـ أي ذاته ـ إلّا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)**.

(لا يحدّ): ليس له طرف وليس له حدّ تام، **(ولا يحس)** بالحاء المهملة **(ولا يجس)** بالجيم **(ولا تدركه الأبصار ولا الحواس، ولا يحيط به شيء، ولا جسم)** أي هو لا جسم، من قبيل قولك: زيد لا قائم.

وكذا قوله: **(ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد)** والمراد بالصورة: ذو الصورة، وكذا

---

(١) كذا في النسختين، وربما أراد لفظ «المشارك».   (٢) في «ب»: «قراناتكم».

(٣) ليست في «ب».

التخطيط والتحديد.

وكلامه علىٰ الحديث الثاني والثالث لا يخرج عن هذا، ويحتمل قولهعليه السلام: (ولا جسم) بيان لأنه لا مثل له.

فالظاهر ـ والله أعلم ـ أنّ هذا القول من مثل هذين الفاضلين وقع قبل الملازمة والاقتداء بالصادقعليه السلام مطلقاً في بادئ أمرهم ـ إن صح هذا النقل ـ ولا يوجب ذلك قدحاً فيهم. ويقرّبه قول الإمامعليه السلام له في حديث الشامي المروي في أول كتاب الحجّة: (فاتّقِ الزلّة، والشفاعة من ورائها إن شاء الله تعالىٰ)[1].

وهشام بن الحكم كان ـ قبل وصوله إلىٰ خدمة الصادقعليه السلام ـ علىٰ رأي جهم[2] بن صفوان، فلمّا وصل إلىٰ خدمته تاب ورجع إلىٰ الحق، والله أعلم.

قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ـ بعدما نقل أنّ هشام بن الحكم غلا في حق عليعليه السلام ـ: «وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأُصول، لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته علىٰ المعتزلة، فإنّ الرجل وراء ما يلزم به علىٰ الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه، وذلك أنّه ألزم أبا هذيل العلاف فقال: إنك تقول: الباري تعالىٰ عالم بعلم، وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنّه عالم بعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين، فلِمَ لا تقول: إنّه جسم لا كالأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار»[3] انتهىٰ كلامه.

أقول: وأراد السائل بمعرفة [الضرورة][4]: هو الاكتناه وانكشاف الذات كما هي، فأجابعليه السلام بتنزيهه تعالىٰ من أن يدرك أحد كيفية ذاته وحقيقة صفاته إلّا هو. فإذا كان كذلك فلا يصح القول باكتناه الذات ومشاهدتها القلبية، ولا القول بأنه جسم أو صورة، فجميع ذلك غيره، ولو كان كذلك لحُدّ وحُسّ بأحد الحواسّ مطلقاً، أو جسّ بأحدها، فهو لا جسم ولا صورة، كما تقول المشبّهة.

و(لا تخطيط) له، فإنه لازم للأجسام، وكذا التحديد ـ طولاً وعرضاً ـ نهايةً، وكذا لو اكتنه

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٧٣ باب الاضطرار إلىٰ الحجة، ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) هو صاحب مذهب الجهمية الذي قال بالإجبار والاضطرار إلىٰ الأعمال. انظر: «الفرق بين الفرق» ص ١٩٤؛ «الملل والنحل» ج ١، ص ٩٧.

(٣) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢١٧ - ٢١٨، بتفاوت يسير.

(٤) في النسختين: «الضرورية».

يلزم التحديد العقلي والتناهي، فسبحان من ليس كمثله شيء.

ولو كان صورة أو جسماً كان له مثل، ويدرَك كذلك، إذ المعقول [أو][1] المتوهم كذلك، فتعالىٰ الله عمّا يصفه الظالمون علواً كبيراً.

والرجل الذي لم يسمّه هو أبو الحسنعليه السلام، وما ذكره الشهرستاني في الاعتذار عن هشام بن الحكم فيه ما لا يخفىٰ بما سبق.

وقال ملّا رفيع في الحاشية علىٰ هذا الحديث: «لو صحت الرواية عن هشام، فلعل مراده بالجسم: الحقيقة العينية القائمة بذاتها، لا بغيرها، كالحقائق الناعتية من الصفات والأفعال.

وبالصمدي: ما لا يكون خالياً في ذاته عن شيء، فيستعد أن يدخل هو فيه، أو مشتملاً علىٰ شيء يصح عليه خروجه منه.

وبالنوري: ما يكون صافياً عن ظُلَم المواد وقابليّاتها، بل عن الماهية المغايرة للوجود وقابليتها له.

وبمعرفته: الاطّلاع علىٰ حقيقته العينية بالظهور الحضوري، وبكونها ضرورة: أنّه يمتنع تحصيلها بالنظر؛ حيث لا ذاتي له ولا صفة حقيقية زائدة علىٰ الذات، إنما حصولها بانكشاف تجلّيه ـ سبحانه ـ علىٰ نفوس زكية، نقيّة عن أدناس الرذائل والوساوس.

ولمّا كان السائل فهم من هذا الكلام ما هو الظاهر، ولم يحمله علىٰ ما ذكر من المراد، أجابهعليه السلام لا بتخطئة إطلاق الجسم، بل بنفي ما فهمه عنه سبحانه، وقال: **(سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلّا هو)** أي ليس لأحد أن يصفه بصفة يعرفها من صفات ذاته الغائبة، وصفات أشباهه من الممكنات؛ فإنّه لا يكون معرفة شيء منها معرفته.

(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ـ أي لا بآلة وقوة ـ وهو **(لا يحد)** وكل جسم محدود متناهٍ، **(ولا يحس)** أي لا يمسّ، وكل جسم يصح عليه أنّه يمسّ.

(ولا تدركه الأبصار) أي الأوهام والحواسّ الظاهرة، والجسم مدرك بالحواس الباطنة، **(ولا يحيط به شيء)** إحاطة عقلية أو وهمية أو حسّية.

(ولا جسم) لأنّ معناه المنفهم عنه حقيقة متقدر محدود، **(ولا صورة ولا تخطيط)** أي

---

(١) من «ب».

تشكل كيف والصورة والتشكل لا ينفك عن التحديد، (ولا تحديد)»[١] انتهىٰ.

أقول: ولا [يخفىٰ][٢] ما فيه من التعسف والبطلان، [مع مناقضة][٣] صدره لعجزه.

قوله: «لو صحّت الرواية»... إلىٰ آخره. صحت الرواية ظاهراً، فالنقل فيها عنه مستفيض، وكذا [غيره][٤] من النقلة، كالملل والنحل وغيرها، وكونهم علماء فضلاء إنّما هو في آخر أمرهم، وكانوا قبلُ كما نُقل عنهم.

قوله: «فلعل»... إلىٰ آخره، باطل خلاف الظاهر وما عليه اللغة والاستعمال، وإبطال الأئمة له مطلقاً، ولا موجب له، فلو كان له وجه مصحح لذَكَروهعليهم السلام، ولم يقولوا فيه ما سمعت ويأتي، ولا عبرة بهذا الاحتمال الباطل، وكذا من تبعه أو سبقه عليه.

قوله: «وبمعرفته: الاطّلاع علىٰ حقيقته»... إلىٰ آخره، كلام ساقط عن الحق، [ــ]، فالله لا يكتنه بحضور، وإلّا عادت تلك المفاسد، ولا ينكشف بذاته لأحد، عقلاً ونقلاً ضرورة، وإنما [هو][٥] بفعله لكل شيء به له، وهذا كلام أهل التصوف وعقيدتهم الفاسدة، تبعهم فيها تقصيراً أو قصوراً.

قوله: «أجابهعليه السلام لا بتخطئة»... إلىٰ آخره، بل أجابه بالتخطئة ونفي الجسمية عنه مطلقاً، بل وكلّ ما يوجب التشبيه.

قوله: «(ليس كمثله شيء)»... إلىٰ آخره، يبطل قوله ـ قبل ـ بالتجلّي الحضوري عند بعض ولبعض، وينفي عنه إطلاقه عليه مطلقاً. فاكتفِ بما ذكر، وإن كان الكلام معه متسعاً ويعرف من غيره.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن محمد بن زيد قال: جئت إلىٰ الرضاعليه السلام أسأله عن التوحيد، فأملىٰ عليّ: الحمد لله فاطر الأشياء [إنشاءً]، ومبتدعها ابتداعاً بقدرته

---

(١) «حاشية ملّا رفيع» مخطوط برقم: ٣٧٤٨، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر. ومصوّرته موجودة في دار المصطفىٰصلى الله عليه وآله ص٩٢.

(٢) في «أ»: «يخلو».

(٣) في «أ»: «مناقض».

(٤) في النسختين: «غيرها».

(٥) من «ب».

وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع ﴾.

أقسام الجعل والإفاضة

أقول: وقد نظم له‌عليه السلام في هذا الحديث بيان أقسام الإفاضة، ثم أشار لبيان كماله، ثم تنزيهه، ثم اختتم بعبارة جامعة مختصرة، فافتتح بالحمد كما افتتح [الله] به كتابه والكون، وختم به.

والفاطر للشيء: الموجد له، وهو الموجد تعالىٰ [انشاءً منه][1] لا من غيره؛ إذ لا خالق غيره، ولا قديم معه، والإنشاء والابتداء بمعنىٰ واحد لغة.

والإمام‌عليه السلام هنا نظر إلىٰ أصل الايجاد ومبدئه، ولذا لم يتعرض للتكوين وأقسامه؛ وذلك لأن الجعل والإفاضة تنقسم إلىٰ: إبداع واختراع وصنع وتكوين، وجماعة تطلق الإبداع والاختراع بمعنىً واحد، [وهو الموجود الغير متوقف علىٰ مدة ومادة.

قال ابن أبي جمهور في المنجي: «الإبداع والاختراع بمعنىٰ واحد،][2] وهو إيجاد الشيء من غير احتياج إلىٰ مدّة ولا مادّة»[3].

وقال السيد علي في شرح الصحيفة: «الابتداع والاختراع لفظان متحدان في المعنىٰ لغةً، وربّما خصّ الابتداع بالإيجاد لا لعلة، والاختراع بالايجاد لا من شيء، وهو تخصيص اصطلاحي لا أصل له في اللغة»[4] انتهىٰ.

وقال الجوهري: «أبدعتُ الشيءَ: اخترعته لا علىٰ مثال»[5].

وفي القاموس: «بَدَعَ الشيءَ ـ كَمَنَعَهُ ـ أنشأه كابتدعه»[6] انتهىٰ.

وغير خفي أن اتحادها لغة لا ضير به علىٰ اصطلاح الحكماء والمتألهين، مع أن فيه [صوناً][7] لكلامه عن التأكيد، تكثيراً للفائدة، بل ظاهر كلامهم الفرق.

---

(١) في «أ»: «انشائه». (٢) من «ب».

(٣) «المجلي» طبعة حجرية، ص١٧.

(٤) «رياض السالكين» ج١، ص٢٦٠ باختصار صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «الصحاح» ج٣، ص١١٨٣، «بدع».

(٦) «القاموس المحيط» ج٣، ص٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) في «ب»: «صورة».

فالإبداع ـ كما يفهم من كلام الداماد[١] وغيره[٢] من معشر الحكماء ـ هو الإيجاد من غير مادة ومدّة، وهو أفضل أنواع الإفاضة وأقربها، وهو عالم العقول الحادثة الدهرية خاصة، وأفضلها الصادر الأول منها، وهو العقل الأول والنور المحمدي. حتىٰ إنّ جماعة من أصحاب أبرقلس وأرسطو طاليس خصّوا الإبداع به[٣]، إذ لا يتقدم عليه تقدماً ذاتياً إلّا الواجب خاصة، دون ما بعده من سلسلة العقول الطولية؛ لسبق المتوسط عليه وإن لم يكن لمادةٍ، فالمبدعات لا تسبقها المادة، لا سبقاً زمانياً ولا ذاتياً ولا دهرياً.

والاختراع هو الإيجاد علىٰ غير مثال، وهذا يعم الإبداع والصنع.

ويحتمل أن يراد بالاختراع: هو الموجود من غير مادة، بدليل قوله: **(لا من شيء فيبطل الاختراع)**، والإبداع: عدم الباعث له، وهو العلة الخارجة، كالمثال أو غيره؛ بدليل قوله: **(ولا لعلة فلا يصح الابتداع)**.

وفي بعض خطب التوحيد، في باب التوحيد ونفي التشبيه: **(ابتدع الخلق علىٰ غير مثال أمتثله، ولا مقدار احتذىٰ عليه من معبود كان قبله)**[٤] وفي أخرىٰ: **(ابتدأ ما ابتدع، وأنشأ ما خلق علىٰ غير مثال كان سبق بشيء ممّا خلق ربنا القديم)**[٥]... إلىٰ آخره.

وفيه أيضاً: **(ابتدع ما خلق بلا مثال سبق، ولا تعب ولا نصب، وكل صانعِ شيءٍ فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق)**[٦].

وظاهر عبارة الداماد في النبراس: عدم شمول الاختراع للابتداعيات، وظاهر هذه النصوص خلاف ذلك، وهو الذي ظهر لنا.

قال: «والاختراع جعل جوهر الذات وإخراج إنِّ الحقيقة وأيسها من جوف الليسية الذاتية وجوّ العدم الصريح الدهري، مع سبق المادة، سبقاً بالذات لا غير، من غير سبق مدّة بشيء من أنواع السبق أصلاً، وإنّما ذلك في الفلكيات وكليات بسائط العناصر»[٧] انتهىٰ.

والصنع: هو عالم الأفلاك.

والتكوين: هو الإيجاد المتعلّق بأجزاء الكائنات المسبوقة بمادة حاملة لاستعداده

---

(١) «نبراس الضياء» ص ٧٢.
(٢) انظر: «الإشارات والتنبيهات» ج ٣، ص ٩٥.
(٣) انظر: «نبراس الضياء» ص ٧٢.
(٤) «التوحيد» ص ٥٠، ح ١٣، صححناه علىٰ المصدر.
(٥) «التوحيد» ص ٤٤، ح ٤.
(٦) «التوحيد» ص ٤٣، ح ٣.
(٧) «نبراس الضياء» ص ٧٣، صححناه علىٰ المصدر.

[وزمان][١] عدمه.

وقد يطلق بعضٌ علىٰ آخر بمعونة القرينة، كما يطلق الخلق علىٰ ما يشمل الجبروت والملكوت والملك، وسمعت: (لمّا خلق الله العقل)[٢]، (أول ما خلق الله نوري)[٣] وغيره كثير في النص.

وحينئذٍ إذا أُريد التعميم، قيل: أنواع الإفاضة قسمان:

خلق: وهو جميع الموجودات المقيّدة من العقل المجرّد... إلىٰ آخره.

والأمر: وهو عالم المشيئة وهي والإرادة والإبداع شيء واحد، كما في حديث عمران الصابي[٤].

قال الله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[٥]، فهذه النسبة له حينئذٍ، وهذا يخالف ما عليه الحكماء، فإنهم يخصصون |عالم| الخلق بالمتعلّق بكل ذي تسخير، و|عالم| الأمر بكل ذي إدراك، وهي جملة المجرّدات.

وعلىٰ اعتبارنا **نقول:** إذا لاحظتَ النسبة باعتبار التفصيل الكلي، فهي أربع أيضاً:

عالم المشيئة ونسبتها له: الأمر.

وعالم الجبروت، وهو العقول، وله نسبة الإبداع، ولك إدراج **الملكوت** فيه ـ وهو عالم النفس ـ فتثلث، أو تخرجه [إذ][٦] العقل مجرّد عن المادة والمدّة والصورة، بخلاف النفس فإنّها مجرّدة عن المادة والمدة دون الصورة، فانسب له الإنشاء أو الإختراع.

ثم **عالم الملك:** وهو عالم الأجسام [بقَضّه][٧]، من محدّد الجهات إلىٰ التراب، وله نسبة الصنع والتكوين، [فافهم][٨].

قال الداماد في النبراس: «وإنّ فريقاً يعتبرون أنواع الجعل والايجاد علىٰ ضروب ثلاثة، ويجعلون الصنع والتكوين نوعاً واحداً، متعلّقاً بالحوادث الزمانية باعتبارين مختلفين، صنعاً بحسب اعتبار الحدوث الدهري، وتكويناً بحسب اعتبار الحدوث الزماني.

---

(١) في النسختين: «وزمام».

(٢) «الكافي» ج١، ص١٠، كتاب العقل والجهل، ح١.

(٣) «غوالي اللآلئ» ج٤، ص٩٩، ح١٤٠؛ «بحار الأنوار» ج٥٤، ص١٧٠، ح١١٧.

(٤) «التوحيد» ص٤٣٥، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣، ح١.

(٥) «الأعراف» الآية: ٥٤.

(٦) في «أ»: «و».

(٧) من «ب».

(٨) من «ب».

ونحن في الصحيفة الملكوتية وفي تقويم الايمان وفي الرواشح السماوية[١] آثرنا طريق التثليث، وجعلنا الإحداث مستوعباً للأنواع الثلاثة، وقلنا: مطلق الجعل والإفاضة، إمّا إحداث دهري، وهو ينقسم إلىٰ: الإبداع والاختراع، وإمّا إحداث زماني وهو التكوين والصنع، والصنع تارة يقابل التكوين، فيشمل الإبداع والاختراع، وتارة يختص بالتكوين، ولكن باعتبار الإحداث في الدهر لا بحسب الإيقاع في الزمان، وأفضل الأنواع: الإبداع، وأفضل الإبداعات: إبداع الصادر الأول.

وفي طريق التثليث مسلك آخر، هو مسلك النمط الخامس من الإشارات[٢]، لشريكنا السالف، حيث جعل الأنواع الثلاثة: إبداعاً وتكويناً وإحداثاً، والإحداث: إفاضة الوجود الزماني مسبوقاً بالزمان، والتكوين: إفاضة الوجود المادي مسبوقاً بالمادة بالذات، لا بالزمان؛ فكل منهما يقابل الإبداع من وجه، وهو متقدم عليهما، إذ لا يتصحح حصول المادة بالتكوين، ولا حصول الزمان بالإحداث، وإلّا لزم أن يكون للمادة الأولىٰ مادة وللزمان زمان، فالتكوين والإحداث مترتبان علىٰ الإبداع، والإبداع هو الأعلىٰ منهما رتبة والأقدم حصولاً، والأقرب نسبة بالقياس إلىٰ جاعل كلّ شيء علىٰ الإطلاق.

ولكنّه قد خالف ذلك في الرسالة النيروزية ذهاباً إلىٰ مذهب التربيع في الأقسام، حيث قال فيها بهذه العبارة: موجد الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل، وهو ذات لا يمكن أن يكون متكثراً أو متغيراً أو متحيزاً أو متقوماً بسبب في ذاته، أو مباين لذاته، ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده، فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره ليس هو المفيد إيّاه وقوامه، فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجود غيره وجوده، بل هو ذات هو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يُدلّ بكل واحد من هذه الألفاظ علىٰ معنىً مفرد علىٰ حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنىً واحد وذات واحدة، ولا يمكن أن يكون له مادة، أو يخالطه ما بالقوة، أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعلياً.

وأول ما يُبْدَع عنه عالم العقل، وهو جملة تشتمل علىٰ عدة من الموجودات، قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد، عقول طاهرة وصور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو

---

(١) «الرواشح السماوية» طبعة حجرية، ص ١٤. (٢) «الإشارات والتنبيهات» ج ٣، ص ٩٥.

تتكثر أو تتحيّز، كلّها مشتاق إلىٰ الأول والاقتداء بـه والإظـهار لأمـره، واقـف مـن قـربه، والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر علىٰ نسبة واحدة.

ثم العالم النفسي، وهو مشتمل علىٰ جملة كثيرة مـن ذوات مـعقولة، ليست مـفارقة للمواد كل المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة، وموادها مـواد ثـابتة سـماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهي مدبرات الأجرام الفلكية، وبوساطتها للعنصرية، ولها في طباعها نوع من التغيّر، ونوع من التكثّر لا عـلىٰ الإطـلاق، وكـلّها عشـاق لـلعالم العقلي، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول المترتبة. فهو عامل علىٰ المثال الكلي المرتسم في ذات مبدئه المفارق، مستفاد من ذات الأول الحق.

ثمّ عالم الطبيعة، ويشتمل علىٰ قوىً سارية في الأجسام، ملابسة للمادة علىٰ التمام، تفعل فيها الحركات والسكنات الذاتية، وتربىٰ عـليها الكـمالات الجـوهرية عـلىٰ سـبيل التسخير، فهذه القوىٰ كلها فعّال.

وبعدها العـالم الجسـماني، وهـو يـنقسم إلىٰ: أثـيري وعـنصري، وخـاصيّة الأثـيري استدارة الشكل والحركة، واستغراق الصورة للمادة، وخلو الجوهر عن المضادّة. وخاصية العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغيرة.

وانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين، أيهما كانت بالفعل كانت الأخرىٰ بـالقوة، وليس وجود إحداهما لها وجوداً سرمدياً، بل وجوداً زمانياً، ومبادؤه الفعالة فيه من القوىٰ السماوية بتوسط الحركات، ويسبق كماله الأخير أبداً ما بالقوة، ويكون ما هو فيه أولاً فيه بالطبع آخراً في الشرف والفضل، ولكل واحد من القوىٰ المذكورة اعتبار بذاته، واعتبار بالإضافة إلىٰ تاليه الكائن عنه، ونسبة الثواني كلها إلىٰ الأول تعالىٰ ـ بحسب الشركة ـ نسبة الإبداع وأما علىٰ التفصيل فتخص العقل بنسبة الإبداع.

ثم إذا قام متوسطاً بينه وبين التوالي صار له نسبة الأمر، واندرج فيه معه النفس، ثم كان بعده نسبة الخلق والأمور العنصرية ـ بما هي كائنة فاسدة ـ نسبة التكوين، والإبداع يختص بالعقل، والأمر يفيض منه إلىٰ النفس، والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويعم جميعها، والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها.

وإذا كانت الموجودات بالقسمة الكلية إمّا روحانية، وإمّا جسـمانية، فـالنسبة الكـلية للمبدأ الحقّ إليها أنّه الذي له الخلق والأمر، فالأمر متعلّق بكل ذي إدراك، والخلق متعلّق

بكل ذي تسخير، وهذا هو غرضنا في الفصل الأول[١]»[٢] انتهىٰ.

أقول: وقد عرفت أنّه عليه السلام إنما تعرّض لأُمّ جميع النسب، وهي الإبداع، ولم يتعرض للتكوين أو الصنع، لأنّ عالم التكوين جزء من النظام الجملي، وإعلاماً بأن ظهور العقل والإيجاد من جهة الجاعل الحق لا تعدد فيه بذاته، بل قل: النفس الرحماني والإيجاد شيء واحد، وإن تعلّق به بعض الأسماء باعتبار بعض، كالعالم الجسماني، والتنبيه علىٰ أنّ الغاية الإبداع وعالم الاختراع، لا التكويني والصنعي. ولا شك أنّ كلماتهم عليهم السلام جوامع.

والمراد بقوله عليه السلام: (لا لعلّة) نفي العلة الخارجة عن الذات، وإلّا لزم النقص، بل لإظهار الجود، ومرّ لك كلام في العلّة في أحد الأبواب السابقة. فلا غاية لفعله خارجة، بل انقطعت دونه الغايات، كما أنّ فعليته ليست خارجة عن ذاته.

وفي الحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف، فخلَقتُ الخلقَ لأُعرف)[٣].

وهذا الحديث بتمامه قد ذكره المصنّف في الخطبة[٤].

قوله: ﴿خلق ما شاء كيف شاء، متوحّداً بذلك؛ لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته﴾.

أقول: بيّن الإمام عليه السلام بقوله: (لإظهار)... إلىٰ آخره، علّة خلقه الخلق، وأنّها لا تعود لذاته، وأين مقام الظهور والإظهار ومقام الذات؟

وهذا يبطل قول الملّا[٥] الشيرازي وحزبه في علّة الخلق وغايته وبدئه، كما سبق ويأتي، فَهُم يؤوّلون النقلين بقواعد ابن عربي المجتثة و(خلق الله المشيئة بنفسها)[٦] و(تجلىٰ لها بها)[٧] كما روي. ولمّا لم يكن له مشارك ومعين، و[هو] مختار؛ خلق الخلق (كما شاء) لا

(١) «الرسالة النيروزية» ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» ص٢٨٣ - ٢٨٦، بتفاوت.

(٢) «نبراس الضياء في معنىٰ البداء» ص٧٤ - ٧٧، باختلاف بعض الألفاظ، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «جامع الأسرار» ص١٠٢؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٣.

(٤) «الكافي» ج١، ص٢ - ٣.

(٥) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٢٨٩ - ٢٩١.

(٦) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة، ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩.

(٧) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

كما شاؤوا ـ كما سيأتيك آخر الأبواب[1].

وفي التوحيد[2] مثله، إذ لا مشيئة لهم ذاتية، إذ لا وجود لهم من ذاتهم بوجه أصلاً، فشاء أن يكون خلقهم مختارين جامعين ممكّنين، فكان فيهم الشقي والسعيد، وكذا بعد إيجادهم يفعل بهم الأصلح، وهو أعلم به ﴿وَلَو اتَّبَعَ الحَقُّ أَهوَاءَهُم﴾ الآية[3]، وقال تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ يَخلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَختَارُ﴾[4] ولا جبر بوجه، لما قرّرناه لك، ولا جور، لعلمه تعالىٰ بالشيء قبل وقوعه، فلا منافاة لحكمته.

وبيّن عليه السلام أيضاً أن خلقه للعالم لا [لـ]يستفيد منهم كمالاً، كيف وكمالهم منه مستفاد ومفاض؟ ولا [لـ]يستأنس بهم، إذ لا استيحاش في ذاته، لعدم فقده لكمال، كيف ولا مشاركة ذاتية، والممكن لا يصل لرتبة الواجب؟ ولا ليتقوىٰ بهم، كيف وهم مفتقرون الذوات له، وفي حيّز الحاجة والعجز لا يخرجون عنه؟ بل (لإظهار حكمته) المقتضية لنقل حوائج المحتاجين إليه (وحقيقة ربوبيته) المقتضية لوجود عابد ومربىً، لا معنىٰ الربوبية، فإنّ له معنىٰ الربوبية (إذ لا مربوب)، كما ستسمع في الأحاديث[5] الآتية، فظاهرها الذي في الخلق يدل عليه، فسبحان من توحّد بالخلق بلا شريك له ولا معاون، وكيف ولا إله غيره؟ وجعله دالاً علىٰ كمال حكمته وباقي صفاته.

قوله: «لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، وكلّت دونه الأبصار، وضلّ فيه تصاريف الصفات».

أقول: نفىٰ عنه تعالىٰ جميع أنواع الإدراكات والتناهي، فلا تضبطه العقول بحدّ ولا تعقّل، ولا تبلغ له الأوهام، ولا تدركه الأبصار، كيف وليس هو من جنس المحسوس، ولا

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٥، باب: ١٤، ح٢، وفي «الكافي» ج١، ص١٠٩، باب الإرادة...، ح٢، ولفظه: (فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء).

(٢) «التوحيد» ص٩٨، ح٥.

(٣) «المؤمنون» الآية: ٧١.

(٤) «القصص» الآية: ٦٨.

(٥) انظر: «هدي العقول» ج٦، باب: ٢٢، ح٤، ٦، وفي: «الكافي» ج١، ص١٣٩، ١٤١، باب جوامع التوحيد، ح٤، ٦.

المتخيّل ولا المعقول؟ و(إنّما تحدّ الأدوات أنفسها، وتشير الآلات إلىٰ نظائرها)[١] وهو تعالىٰ بريء من جميع ذلك. فالعبارة والأبصار قاصرة عنه وهو أن تأتي له علىٰ صفة.

وكذا تصاريف الصفات وتكثّر جهاتها ضلال في جهته تعالىٰ، إذ جميع صفاته عين ذاته، لا فرق بينهما بوجه، ولا بين كل صفة والأُخرىٰ، ليس كالممكن ـ العالم التاجر الصائغ النجار، فجهة كل واحدة دون الأُخرىٰ ـ بل لا صفة وموصوف، وإلّا كانت حادثة، فكمال توحيده نفي الصفات عنه.

وكذلك تصاريف الصفات التي للممكن ـ وهي يتصرف فيها العقل، ويميزها الوهم ـ غير جارية فيه تعالىٰ، تعالىٰ الله عن ذلك وتقدّس، فليس له صفة تنال ولا تضرب له الأمثال، ولله المثل الأعلىٰ من جميع المتوهّمات والمتصوّرات.

قوله: ﴿احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور﴾.

أقول: قال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «قدّم في جواب السائل عن التوحيد حمدَ الله، باعتبار صفاته في الإلهية والخالقية، ليدلّ علىٰ سلب التجسيم والتشبيه عنه أحكم دلالة وأوثقها، وذلك من وجوه»[٢].

أقول: ما قدّمه جواب سؤاله، وبيان للتوحيد المطلوب معرفته بغير تشبيه وتعطيل، بل وصفه بما وصف به نفسه، لا أنّه مقدمة للجواب.

قال: «**الأول:** أنّه فاطر الأشياء ومبتدع الذوات من نفس ذاته، لا بزيادة ملكة أو صنعة، كما يكتب الإنسان أو يبني بيتاً بملكة الكتابة وصنعته البناء، ولا بعادةٍ أو إرادةٍ زائدة أو صلوح وقت، أو شركة أحد، بل كونه هو، وكونه إلٰهاً فاطراً شيء واحد، بلا اختلاف ذات أو اختلاف جهة واعتبار»[٣].

أقول: أمّا كونه تعالىٰ فاطر الأشياء ابتداعاً واختراعاً فممّا لا شك فيه، إلّا إنّها لم تكن من نفس ذاته، لأنه تعالىٰ صمد لم يلد ولم يولد، ولا تحقق لغيره في الذات، لأنه أثره ومعلوله، ولا تحقق له قبل الأثرية، فلا تحقق له في ذات الله، وما يتوهم من أن المعلول لازم للعلة

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦. (٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٦.
(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٦، صححناه علىٰ المصدر.

فإنّما هو في مقام المعلولية، والعلية القائمة بها والخالقية إنما تتحقق بالمخلوق، كالمتكلم ونحوها من صفات الفعل، وليس هو نفس الذات، ولا بلازم لها، [وهو معها كامن في][1] الأزل، لأنه نفس ذاته تعالىٰ لا يزيد عليه، ولا هو فضاء بلا نهاية، كما يتوهمه الجهال وأتباعهم، وليس في مقام الذات ملاحظة علّية ومعلولية؛ لانقطاع الأغيار والنسب واللانسب دونها، فافهم.

والنص متواتر بهذا، قال عليه السلام: (**خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة**)[2].

وفي دعاء رجب: (**فبهم ملأت سماءك وأرضك**) بعد قوله عليه السلام: (**فجعلتهم معادن لكلماتك، وأركاناً لتوحيدك**)[3].

وفي قنوت الحسين عليه السلام ـ كما في مُهج الدعوات[4] وغيره ـ: (**جعلت قلوب أوليائك مسكناً لمشيئتك، ومكمناً لإرادتك، وجعلت عقولهم مناصب أوامرك ونواهيك، فأنت إذا شئت ما تشاء حرّكت من أسرارهم كوامِن ما أبطنت فيهم، وأبدأت من إرادتك علىٰ ألسنتهم ما أفهمتهم به عنك في عقودهم بعقولٍ تدعوك، وتدعو إليك بحقائق ما منحتهم به**). فبهم تظهر الآثار من الفاعل المختار.

وعنهم عليهم السلام: (**نحن محالّ صفات الله**)[5] أي الصفات الفعلية. وفي خطبة الجمعة والغدير: (الشيء من مشيئتك)[6]، ونحوها كثير ممّا ملأ كتب الحديث والدعاء و[الزيارات][7].

فالمعلول مع العلّة ـ وهي الذات ـ بفعله، فهي مع الفعل متساوقان ظهوراً، ومتقدّم علىٰ المعلول ذاتاً، كالمتكلم والكلام، وهو بحركته، ولا تحقق له مع ذات المتكلم بوجه. ولا يلزم جهله تعالىٰ قبل مقام المعلول، لأنه فرع تحقق غيرٍ مع الذات، وهو محال، وعلمه به

---

(١) في «أ»: «وليس معها كما ينافي».

(٢) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة، ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «مصباح المتهجّد» ص٧٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مهج الدعوات» ص٦٨.

(٥) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «المزار الكبير» ص٣٠٤؛ «بحار الأنوار» ج٩٧، ص٣٤٨، ح٣٤، ما لفظه: (السلام عليك ياحافظ سرّ الله، وممضي حكم الله، ومجلّي إرادة الله، وموضع مشية الله).

(٦) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧، وفيه: (كان الشيء من مشيئته).

(٧) في «أ»: «المناقب».

بحقيقته المجعولة، لا بأمر زائد، وإلّا اتّصف تعالىٰ بالعلم الانفعالي وهو محال، وهو شرط ظهور العلم لا تحققه ذاتاً. فهو تعالىٰ عالم إذ لا معلوم بكل وجه، ولا يصح نحوه في الخالق [والجاعل][(١)]. وستسمع معنىٰ: (ولا كان خلوّاً من الملك)[(٢)] وسبق.

ولا يلزم من كلامنا [ابتداعه][(٣)] من أمر زائد، كملكة أو صنعة من الغير، كفعل المخلوق في صنعه غيره وبغيره، نعم يلزم علىٰ قوله وقواعده المجتثة التي حصّلها من ابن عربي الكافر.

ولا وقت قبل الخلق، فإنه مخلوق، وهو قبل القبل بلا قبل، وتنتهي الأشياء إلىٰ مشيئته المجعولة بنفسها، لا بأمر زائد أو قابلية؛ لتعاليه تعالىٰ وغَنائه، ولا دور ولا تسلسل، ففرق ظاهر بين كونه هو وكونه إلٰهاً -إذ مألوهٌ- وفاطراً، فإنّ هذه صفة فعل وحدود حادثة، ودليله وأثره وصفته الدالة عليه. وأين ذلك والذات، وهو فيه تعالىٰ يوجب الاختلاف في الذات والاعتبار، وتحقق الأثر مع ذات المؤثر؟ وتحققه قبل تحققه محال، فلا خروج للممكن عن الإمكان إلىٰ الوجوب فتأمل، والكلام معه أوسع من ذلك، لكن راعينا الاختصار، وبما ذكر يظهر لك بطلان ما ذكره وزخرفه.

قال: «والثاني: أن ليس إيجاده للأشياء متوقفاً علىٰ وجود أصل يصنع فيه ومادة يفعل منها، فلم يكن عند ذلك مخترعاً مبتدعاً، بل هو يشيء الأشياء لا من شيء، إذ المادة وما يتعلّق بها كلها من صنعه وَجوده، علىٰ أنّ المادة أبعد الموجودات منه وأخسّها رتبة، فكيف يتوقف فعله المطلق علىٰ مادة أو موضوع أو أصل متقدم عليه؟»[(٤)].

أقول: نعم لا مادة لصنعه قديمة، لا محقّقة ولا مقدرة، وجميع ما سوىٰ الله مخلوق بمشيئته، وهي مخلوقة لا من شيء ولا لشيء، بل خلقها بنفسها ولنفسها، ولا لعلة زائدة؛ وإلّا رجع لذاته أو قديم آخر، والعقل والنقل متواتران عليه. لكن علىٰ قوله من قدم الأعيان الثابتة وأنّها غير مجعولة ولها لوازم، وكذا لذاته، فيلزم أن يكون معه قديم آخر يفعل، فالخلق منه ومن غيره، فهو يفعل في غيره وقديم آخر، وكذا من قوله بثبوت الأشياء في

---

(١) في النسختين: «والجاهل».

(٢) «الكافي» ج١، ص٨٩، ح٣، وسبق في هذا المجلد، باب: الكون والمكان. صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «ابتداء».

(٤) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩٦ - ١٩٧، صححناه علىٰ المصدر.

الأزل وأنّه تعالىٰ كل الأشياء، فتدبّر.

قال: «**والثالث: إنّه خلق الأشياء بقدرته وحكمته، اللتين هما عين ذاته.** أمّا أنّ إيجاده بالقدرة والحكمة فلدلالة أفعاله المحكمة المتقنة، وكون العالم علىٰ أشرف نظام وأحكم ترتيب، وأحسن تقويم عليه. وأما كونهما عين ذاته فلما علمت من نفي الزائد وبطلان التسلسل»[١].

أقول: هذا يرجع للسابق أولاً، بل عينه، وبطلانه يعرف ممّا سبق. وكون الأشياء محكمة متقنة، وهي القدرة الفعلية، تدل علىٰ القدرة الذاتية، وهي إذ لا مقدور، فمقام الفعل والإحكام دون مقام الذات، فهو فاعل بفعله، وما يفعل بذاته ناقص، ورجوعها إلىٰ المشيئة المجعولة بنفسها لنص: (خلق الله المشيئة بنفسها)[٢]، ولعدم احتياجه إلىٰ مشيئة زائدة، وكذا القدرة الفعلية، وهذا لا يوجب أمراً زائداً ولا تسلسلاً، ولا ينتهي إلىٰ الذات نفسها، بل لفعلها ولها، بما ظهر لها في مقامها عندها لا عنده، تعالىٰ الله عن الشركة في القدم أو تكون فيه جهة قوة أو سعة الأزل غير الذات، فافهم.

ولا يؤخذ إبطال التسلسل في الاستدلال، فإنما هو لإبطال شبهة، ورفع المانع ليس بداخل في أصل الاستدلال، وكذا المانع، فتدبّر.

قال: «**الرابع: أن ليست له في فعله وَجوده غاية تدعوه إليه غير ذاته،** كما في سائر الفاعلين الذين لهم في فعلهم غاية يقصدونها، وغرضاً يؤمّونه، فيتصور صورة تلك الغاية أوّلاً عندهم، ويرتسم في ذاتهم، فيقصدونها ويفعلون أفعالهم لأجل حصولها، ثم يستكمل ذواتهم بها. فكل فاعل لقصد وصانع لمطلب غير ذاته فهو ناقص في ذاته، والفاعل الأول تعالىٰ أجلّ أن يصنع شيئاً لأجل شيء غير ذاته، لبراءته عن النقص والشين، بل ذاته غاية كل شيء بلا غاية، كما أنّه مبدأ كل شيء بلا مبدأ»[٣].

أقول: ممّا سبق يظهر لك بطلان قوله هنا، لكن فرّعهُ علىٰ باطل: من بروز الأشياء من ذاته وظهوره بها، فأحبّ رؤية ذاته في الأعيان الثابتة، فهي مرآة له، فقال هنا في الغاية هذا، ولكن لمّا كان بدؤها منه عندها بحقيقتها المجعولة كان المعاد إليها.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة، ح ٤. (٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ١٩٧.

قال عليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)[١] وبدؤها منه صدوراً بما جعلها في مقامها بفعله. وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾[٢] وهم القائمون بأمره. وفي الزيارة الجامعة: (وإياب الخلق إليكم)[٣]، و(الخلق) يشمل الكل، وهم محل مشيئته، وهذا ممّا تواتر عقلاً ونقلاً. وليس له غرض وغاية زائدة علىٰ فعله، قال عليه السلام: (علة صنعه صنعه)[٤].

وفي التوقيع من الناحية القدسية: (نحن صنائع ربّنا، والخلق بعدُ صنائع لنا) أو (صنائعنا)[٥] علىٰ اختلاف النسخ. والفاعلية غائية، وليس كل فاعل لغير ذاته ناقصاً، بل إذا كان مستكملاً بها لا لنفس الصنع وإظهار الجود المحض. وبراءة الله من النقص لا يوجب صنعه لذاته وكونها الغاية، بل هذا هو النقص، لكنه تفريع منه علىٰ وحدة الوجود، وأنّ الماهيات أعيان غير مجعولة ظهرت بذات الله، ووجوده الظاهر بها، كما صرّح به في غير موضع، وهو |خطأ| [ـ] ظاهر.

والمبدئية إن أُريد بها الذاتية، [فكلّا؛ لبراءته][٦]، والفعلية الإضافية إلىٰ فعله ومنّه، ووصفه بها لإضافتها لفعله ـ ومنه بدأت صدوراً في مقامها، ورجوعها لخلقه، وهو تعظيم وتشريف وتنويه لمحلها ـ لا علىٰ الوصف الذاتي، فتدبّر.

قال: «الخامس: وهو كالنتيجة لما سبق، أنّه خلق ما شاء كيف شاء متوحّداً بذلك، أي خلق الموجودات بمشيئته ومحبّته، التي هي نفس ذاته ووجوده، من غير كثرة، من تركيب صفة أو تشريك أحد»[٧].

أقول: ليس هو كالنتيجة لما سبق، بل بيان لما يوصف به، وإبطال لوصفه بالجسم أو الصورة، وسيأتيك في المجلد اللاحق وغيره تواتر النصوص بحدوث مشيئته وإرادته، وأنّها فعله[٨] ـ بل لم يرد حديث بالقدم من مدينة العلم، وما بعدهم إلّا الضلال ـ ومنها:

---

(١) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١. (٢) «الغاشية» الآية: ٢٥.

(٣) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٧، ح١٧٧؛ «البلد الأمين» ص٢٩٩.

(٤) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع صنعه)..

(٥) «الاحتجاج» ج٢، ص٥٣٦، بتفاوت يسير. وفي «نهج البلاغة» الكتابة ٢٨: (فإنّا صنائع ربّنا والناس بعدُ صنائع لنا). (٦) في «أ»: «فكالبراءة».

(٧) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩٧.

(٨) انظر: «هدي العقول» ج٥، باب: ١٤، ح٣، ٧. وفي «الكافي» ج١، ص١٠٩ ... ١١٠، باب الإرادة، ح٣، ٧.

(من زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد)[1] فهي والمحبة مقام الفعل، كما في النص: (فأحببتُ أن أُعرف) ومقام المفعول: (فخلقتُ الخلق)... إلىٰ آخره، وكذا الأدلة العقلية قائمة علىٰ ذلك. وإذا كان خلقه بالمشيئة، وهي حادثة، كيف يبدو من ذاته ويعود لها ولا قوة فيه ولا توليد؟ بل صمد، أحدي الذات والمعنىٰ بكل اعتبار.

قال: «السادس: إنّ إيجاده للأشياء ليس إلّا إظهار حقيقته وإنارة حكمته، فإنّ ذاته نور الأنوار، فانبجست منه الأنوار والأضواء، وحكمته حكمة الحكم فانبعثت عنه صور الأشياء كما هي. ومن خاصية النور الإظهار، ومن خاصية الحكمة الإفادة والإفاضة، وقد مرّ أنّ العالم ظل الحقّ ومثاله، وكلّ يعمل علىٰ شاكلته»[2].

أقول: لو كان الإيجاد كذلك بطل، فلا جعل ولا مجعول، وقال به بناءً علىٰ القول بوحدة الوجود، فهو ظهور الذات في التعيّنات والأعيان الاعتبارية، والشؤون نفس الذات، والأشياء ظل مشيئته، فالكتابة تبع للحركة من اليد، التي هي فعله، ولا هي نفس ذات الكاتب، ولا تدل عليه بإحاطةٍ، وكذا الكلام والقيام والقعود وباقي صفات الفعل. والانبعاث من الفعل بالذات الفاعلة لها بها، أو قل: من الذات بمشيئته بما ظهر لها بها، وما في كلامه هنا وقبلُ من المفاسد لا تحصىٰ، وما سمعت نزرٌ قليل، فجميع قوله | خطأ[| ــ] وفيما حصل كفاية.

قال: «فهذه ستة من أوصاف الربوبية ونعوت الإلٰهية، حمدَ اللهَ باعتبارها»[3].

أقول: أما أصل الصفات ـ كما قال الإمام عليه السلام ـ فحقّ، لكن ليس كما بيّنه [ــ]، بل كما أشرنا له وعرّفناك به من قليل الكلام، وقليل الحق يغني عن كثير الباطل.

قال: «ثم شرع في نعته ببعض محامد الذات، وهو أن وجوده تعالىٰ لكونه حقيقة الوجود الصرف الذي لا أتم منه، وهو أصل سائر الوجودات الذي لا يتناهىٰ وجوده شدة، وفوق الذي لا يتناهىٰ عدة ومدة، وكل وجود رشح وفيض وتبع عن وجوده، فلا يساويه وجود، ولا يدانيه قوة، إذ المفاض والمفاض عليه لا يمكن أن يساوي أو يداني المفيض، فضلاً عن أن يضبطه أو يحفظه أو يحيط به أو يحدّه، بل هو الحافظ المحدد للأشياء،

---

(١) «التوحيد» ص٣٣٨، ح ٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩٧.   (٣) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩٧.

المحيط بما يشاء ذاتاً وعلماً. فإذن لا عقل يضبطه، ولا وهم يبلغه، ولا بصر يدركه، ولا مقدار يحيط به، فعجزت دون وصف جماله عبارة البلغاء، وكلّت دون إدراك جماله أبصار الناظرين، ولم يهتدِ إلىٰ درك صفاته تصاريف أوصاف الواصفين، وأنحاء نعوت الناعتين»[١].

أقول: قوله: «إنّ وجوده أصل»... إلىٰ آخره، يريد به أنّ وجوده كل الوجود، فلا يفقد وجوداً في مرتبته، بناءً علىٰ وحدة الوجود، وتفريعاً علىٰ قوله في السادس وغيره، فما [يظهر][٢] من حسن بعض [لفظه][٣] مبني علىٰ [خطأ].

ومراده بالفيض والمفاض: بحسب الاعتبار، ورؤيته حقيقته في مرايا الأعيان، لما سبق منه هنا وغيره، وهو باطل مجتث، ويصرّح به قوله بعدُ: «بل هو الحافظ المحدد للأشياء المحيط بما يشاء ذاتاً وعلماً»، فيكون ذات الفاعل والمفعول واحداً، والاختلاف بالمفهوم، وتقوم الحدود بوجوده ولا تحيط به، لأنه كل الأشياء، والحدود تلحقه عرضاً. هذا علىٰ تمهيد ما قدّم، وإلّا فهو تناقض لا خفاء فيه.

قال: «وقوله: **(احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور)**، لما ذكر من صفات جلاله ونعوت أحديته أنّه غير معقول لأحد، ولا محسوس، ولا شك أن كلّ ما كان هو مجهول مختفٍ عن الحواس والعقول، فذلك لأحد من ثلاثة أمور: إمّا لقصور وإبهام في ذاته، وإمّا لحجاب من خارج وستر بينه وبين مدركه، وإمّا لغاية ظهوره وشدة نوره، بحيث تكلّ عنه الأبصار أو البصائر.

فأشار إلىٰ أنّ السبب في كونه سبحانه محجوباً عن العقول، مستوراً عن الحواس، هو الشقّ الثالث، بأن نفىٰ الشق الثاني، والشق الأول بديهي الانتفاء لا يحتاج إلىٰ البيان.

فمن عرف ذاته، من العرفاء الراسخين والأولياء الكاملين، لم يعرفه إلّا بذاته، لا بشيء آخر من قوة أو رؤية أو صورة، وإليه الإشارة بقوله: **(عرف بغير رؤية، ووصف بغير صورة، ونعت بغير جسم)** أي بغير آلة جسمانية. وقوله: **(لا إله إلّا الله الكبير المتعال)** كالنتيجة لما سبق، والمجموع لما تفرّق، والمجمل لما فصّل، والثمرة لما أصّل»[٤].

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٩٧ – ١٩٨، بتفاوت يسير.

(٢) في النسختين: «يظن».

(٣) في «أ»: «لقوله».

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص١٩٨.

أقول: قوله: «لمّا ذكر من صفات جلاله»... إلىٰ آخره، عرفت أنّ ما فسّر بـه الصـفات السابقة ليس هو المراد، بل هو يبطلها ويثبت خلافها كما عرفت.

قوله: «ولا شكّ أن كلّ ما هو»... إلىٰ آخره، يريد أنّه لمّا[1] كان ظاهراً بحقيقته للأشياء والذوات، فجميع الوجودات من ذاته، بل هي ذاته، فشـدة الظـهور الذاتـي مـنع إدراكـه للأشياء. وهذا باطل؛ لأنه لم يظهر بذاته لأحد من خلقه، وإنّما ظهر ظهور توصيف ودلالة، بما تجلّىٰ للأشياء بها لها، وهو ظهور فعلي صفاتي، وعرفه كل واحد بقدر ما تجلّىٰ له به، وهو وإن كان واحداً لكنه متعدد بحسب أنفاس الخلائق، وما عرفه كلٌّ بقدر نـفسه، ولا يمكن معرفته بحقيقة أحديته لأحد مطلقاً، بل بما تجلّىٰ للأشـياء، والتـجلي لهـا بـها، لا بالذات، لكن لمّا كان التجلي والظهور كذلك، ولم يكن ذاتياً، كان ما بـه التـجلي ونـفسه حجاباً، لأنّ كل شيء إنّما يدرك نفسه ويشير إلىٰ نظيره وشكله، وهو متناهٍ له بداية ونهاية، والله منزّه عنه بذاته، فهو حجاب، فما به الظهور ـ وهو التجلي ـ به الستر والحجاب، وليس حجاب الخلق كذلك، فحجابهم حاجب وكذا سترهم، أو أنّه محجوب ولو عـن بـعض، وجهة احتجابهم غير جهة الظهور، فليس ما به الحجاب به الظهور، بخلافه تعالىٰ.

وهذا الحجاب والظهور صفة فعلية تعود لفعله، ويوصف بها بما ظهر له به من جهة واحدة، فما به الظهور به الخفاء والبطون وبالعكس من جهة واحدة، فظهر بما بـطن فـي ظهوره من جهة بطونه بنسبة واحدة، فهو ظاهر باطن وليس بظاهر ولا باطن.

أما الذات الأحدية فلا توصف بذاتها في مقامها بظهور أو خفاء بالنسبة للـغير، لأنـه يوجب الغير، وهو منزّه عنه، لكن يُعبّر ـ علىٰ سبيل التعبير والعبارة ـ عن نفي الغير وعدم الإحاطة بها بأنه مجهول مطلق و (كنزاً مخفياً) كما روي[2]. وهو الآن علىٰ ما كان، ولو تجلىٰ بذاته ما كان كذلك، لكنهم يحرّفون كلام الله ورسوله ﷺ وآله عليهم السلام، ويقولون: لمّا كان كلّ الأشياء وشؤونه ذاته والماهية قيوداً وأعداماً، لا يدرك ولا يكتنه، وكـذبوا وحـرّفوا، بـل لعدمية الأشياء دونه.

ومقام وجود المعلول والأثر في مقام المعلولية والأثرية لا مقام ذات الأثر وذات العلة،

---

(١) في «ب»: «كل ما».

(٢) «جامع الأسرار» ص١٠٢؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٣؛ «غوالي اللآلئ» ج١، ص٥٥، الهامش.

واعتبر بآثار الوجود الدالة، كذات المتكلم وفعله وكلامه، وكذا [المصوّت][١] والشمس وأشعتها، وأمثاله الوجودية كثيرة.

ولم يعرف الله أحد حتىٰ أفضل الخلق، إلّا بما تعرّف له وتجلّىٰ له به في نفسه، وبه احتجب عنه، كما قال علي[٢] عليه السلام وبنوه المعصومون عليهم السلام.

وحقيقة هذه الصفة الدالة هي الذات الفاعلة الظاهرة، فهي الذات بقيد الظهور، وهي صفتها، فنقول مثلاً: القائم زيد، إلّا إنّه صفته، وكذا الظهور، لا الذات نفسها، فهي قديمة علىٰ الخفاء والمجهولية المطلقة، بمعنىٰ عدم إدراكها. وهي صفة حدوث ودلالة، والمدرك لا يعدو مقام الإدراك والاحتجاب، فلا يدرك الذاتَ ـ بنفسها الذاتي ـ مخلوقٌ، لا كما قاله هنا أهل التصوف[٣] وأتباعهم من الفناء في الذات القدسية، وإنّما الفناء في صفة الفعل، وظهور الذات بما ظهر للعارف به له، فحاز من الصفات قسطاً وافراً وفِني فيه، كالحديد المحمىٰ علىٰ النار، فليس هو نار حقيقة، ونقول: هو نار، مجازاً؛ لأنّ فعله مثل فعلها من الإحراق، وكلّه في مقام الحدوث وصفة الحادث، لا الذات القديمة، فهي عنه مبرأة لا يصل لها. فتدبّر، ودع خبط الملّا وأشباهه أتباع أهل التصوف، ومن يغرف من ماء آجن متغيّر.

وعلىٰ ضلال أهل التصوف ومن تبعهم منّا، مثبتو الأعيان الثابتة، الجاعلون التعيّن والشأن نفس الذات، والتقييد والقيد من الأعيان راجعة للعدم، فالممكن مركب من وجوب محض أحدي وعدم محض وُجد اعتباراً، تكون الحجب هي الماهيات ولوازمها، ويراد بالوجه الآتي بيانه: الذات، والحقيقة المسؤول عنها في حديث كميل[٤]: الذات الأحدية وأنّ الفناء فيها. وهذا كلّه [ـ] نعوذ بالله منه، كما هو ظاهر من متواتر العقل والنقل، فدعهم وما يفترون.

بل الحجب وجودٌ وصفاته، وماهياتٌ وصفاتها، وجميعها ظهر الله للعبد بها، له بقدر وسعه[٥]، وهي سبحات الجلال وآثار التوحيد، وكشفها بمحو اعتبارها، لا عدم وجودها

---

(١) في «ب»: «الصوت». (٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٣) المتصوّفة انظر: «كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء» ص١٧؛ «الفتوحات المكية» ج٢، ص٥١٢ – ٥١٥؛ «عوارف المعارف» ص٥٢٠ – ٥٢٢؛ «كتاب اللمع» ص٤٣٣.

(٤) «جامع الأسرار» ص٢٨، ١٧٠. (٥) في «أ»: «ظهر الله ما للعبد بقدر وسعه».

وبها الحجاب أيضاً عن نور الذات، وهو مشيئته، فضلاً عن الذات، وأين الأثر من مقام ذات المؤثر، أو التحقق فيه ولو بالاعتبار؟ إنّه لمن المحال، فليس له فيه إلّا العدم، بمعنىٰ نفي التحقق إلّا في مقام الأثرية، ومعلوم أنّه لا تحقّق له إلّا فيها، وإلّا لم يكن أثراً ولا المؤثر مؤثراً، وكله التجلي الصفاتي.

ولكلٍّ فناء فيه بقدره، وصاحب الفناء الكلي والخرق لجميع الحجب محمد وآله عليهم السلام، صاحب الولاية المطلقة، وهو أيضاً وجهه الباقي بعد فناء كلّ شيء، وهالك دونه، لكنه هلاك انقطاع وغلبة مقام وحدة الممكن علىٰ جهة [كثرته][1]، وفناؤه أيضاً فناء صفة ـ بمعنىٰ الغلبة ـ ولا عدم لرتبة من مراتب الوجود أصلاً.

نعم ينتقل من رتبة لأخرىٰ، فإنّه لا قطع لمدده ولا لطرقه لثباتها، فتدبّر، وسيأتيك كلام محمد صادق هنا تلميذه، فهو من أقبح هفواته كما هي عادته.

ثم نرجع ونقول: **قوله أيضاً**: «كلّ ما هو مجهول»... إلىٰ آخره، بقي قسم آخر: وهو احتجابه لقصور المُدرِك عن إدراك حقيقة المُدرَك ـ بصيغة المفعول ـ ولو بوجه ذاتي، وإنّما يدرك بوجه غيره، والواجب تعالىٰ وتقدّس كذلك، فهو مجهول مطلق؛ لقصور غيره عن إدراكه، فهو عدم عنده، فكان الله ولا شيء معه ولم يزل علىٰ ما كان. وشدة ظهوره ـ فلا أظهر منه ـ ليس ظهوراً ذاتياً كما ظنه المتصوف؛ وإلّا لم يكن واجب وجود ذاتي، بل ظهور صفاتي فعلي، هو حقائق الأشياء وصفاتها وأفعالها وجميع شؤونها علىٰ تفاوتها، ذاتاً وعرضاً، قرباً أو بعداً، بنسبة بعضها لبعض، لا لذاته تعالىٰ، وترجع النسب لفعله القائم به. فالظهور الذي لا أتمّ منه يرجع لهذا، وهو نفس الحجاب. فصحّ أيضاً قولهم عليهم السلام: (**احتجب بغير حجاب ...، واستتر بغير ستر**) وعرف بظهور ذاته لا بنفس حقيقتها بحضورٍ ـ ولو بوجه ـ أو تصوّر وأمثالها، وبطل قول المتصوف وأمثاله.

ثمّ نقول: سيأتيك في باب جوامع التوحيد[2]: (**والحجاب بينه وبين خلقه خلقه إياهم**)، وبديهة أنّ المعلول قاصر بذاته، فإذن في الحقيقة لا حجاب، بل شدة الظهور أوجبت الخفاء، وقصور الممكن الذاتي عن النظر إلىٰ عظمة الله وجلاله فضلاً عن ذاته [أوجب] الاختفاء.

---

(١) في النسختين: «كثرة».

(٢) «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٢، ح٥. وفي: «الكافي» ج١، ص١٤٠، ح٥.

وفي خطبهم، كما في التوحيد وغيره: (خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم)[١].

وفي آخر: (بها تجلىٰ صانعها للعقول وبها امتنع عن نظر العيون)[٢].

وحيث القصور لها ذاتي فالحجاب كذلك لا يفارقها في جميع مقامات وجودها، فإذا كان الخلق الحجاب وهو مظاهر صفاته ـ تعالىٰ ـ وأسمائه ومحلّ تجليه وظهوره، فالغطاء والحجاب من حيث ظهوره بحيثيّة الأسماء والصفات، فهو ليس حاجباً عنه؛ لظهوره بها ولدلالتها، وهو الحاجب أيضاً، وهو المحجوب من حيث الذات وقصورها عن إدراكها، فليس في الحقيقة حجاب ومحجوب، فهو الحاجب والمحجوب، والشاهد والمشهود والساتر والمستور.

ولا خفاء في أنّ شدّة الظهور يكون سبباً للخفاء، بل هو من المتّفق عليه عند جميع الحكماء والمتألهين.

وفي معاني الأخبار: (التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهر)[٣]... إلىٰ آخره، ولنا علىٰ هذا الحديث رسالة مفردة. وفي الأدعية: (يا ظاهراً في بطونه، ويا باطناً في ظهوره)[٤]. وفي رواياتنا: (بطن بما ظهر، وظهر بما بطن)، واعتبر بالخفاش وعدم رؤيته في الشمس، ليس إلّا من شدة الظهور وضعف البصر، وعينك والشمس، مع أنّها جزء من سبعين جزءاً من |نور| الكرسي كما سبق[٥].

ولذا قلنا: إنّ الإحاطة به ورؤية ذاته بصراً وبصيرة ـ من حيث ذاته ـ محال، ولكن هذه الشمس تغيب فتظهر [مشرقة][٦] ولا كذلك واجب الوجود، فإنّه نور لا ظلمة فيه بوجه ولا يغيب أصلاً، ودلالته وظهوره في كل ممكن من الدُرّة إلىٰ الذرة، أليس حكماء المشّائين[٧] قالوا وتبعهم جماعة[٨] من المتكلمين: إنّ الوجود لا يعرف بالحدّ، بل بالتنبيه كالتعريف اللفظي. وذلك لبداهته، وكذا قالوا في كلّ ما هو بديهي، وليس السبب إلّا البداهة، وهي

---

(١) «التوحيد» ص٣٥، ح٢، بتفاوت يسير؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦.

(٣) «معاني الأخبار» ص١٠، ح١.

(٤) «مصباح المتهجّد» ص٧٤٠، بتفاوت.

(٥) انظر: الباب التاسع من هذا المجلّد، ح٧.

(٦) في النسختين: «تفرقة».

(٧) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص٧٦، وما بعدها؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٢٩٧، وما بعدها.

(٨) «قرّة العيون» ص٢٠٦.

الظهور، فقد خفي الحدّ لذلك.

وبالجملة: تكون شدّة الظهور سبب الخفاء، وعلىٰ قدر الظهور أيضاً تفاوتت الآيات الآفاقية والأنفسية، والدليل دالّ عليه، وهو ما صرّح به الداماد وابن أبي جمهور وأرسطو طاليس وسائر [الحكماء][1]، قديماً وحديثاً.

ويحتمل أن يكون (**محجوب**) و(**مستور**) علىٰ ظاهره، من غير تأويله بـ«حاجب» و«ساتر» كما مرّ، وهو صفة لـ(**حجاب**) أيضاً، يعني أنّ حجابه تعالىٰ ليس محجوباً، بل ظاهر مشتهر؛ لأن ظهوره به أيضاً، فظهر بما احتجب وبالعكس، ولا كذلك الممكن، فحجابه محجوب وأقلّه للحجاب ظاهر وباطن وجهات، فتحققت المحجوبية بحجاب تميّزه؛ إذ ظهوره عين بطونه.

وقال محمد صالح: «وهذا التركيب يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون (**محجوب**) خبر مبتدأ محذوف و(**بغير حجاب**) متعلّق بـ(**محجوب**)، أي محجوب بغير حجاب بالمعنىٰ المتعارف في الممكنات، والجملة استئنافية.

الثاني: أنّ يكون (**محجوب**) مضافاً إليه، والإضافة بتقدير اللام، والنفي راجع إلىٰ (**حجاب**)، والمقصود: أنّ حجابه ليس بالمعنىٰ المتعارف؛ لتعاليه عن إدراك القوىٰ الشرية. وهذا الاحتمال بعيد.

ويخطر بالبال أيضاً معنىً آخر لهذا الكلام ـ وهو أولىٰ ـ وهو أنّه لمّا قال: (**احتجب**) توهّم منه أنّ حجابه غليظ ثخين كثيف مانع من إدراكه تعالىٰ وصفاته، فدفعه بقوله: (**بغير حجاب محجوب**) صفة لـ(**حجاب**). فاحتجابه ليس بحجاب محجوب بحجاب آخر، بأن يكون غليظاً، أو يكون بعضه فوق بعض آخر مانعاً من مشاهدته، نظير ذلك قوله تعالىٰ: ﴿**حِجَاباً مَسْتُوراً**﴾[2].

قال: الجوهري في تفسيره: أي حجاباً علىٰ حجاب، والأول مستور بالثاني، يراد بذلك كثافة الحجاب[3].

وهذا المعنىٰ رقمته في سالف الزمان، ثم رأيت أنّ سيد الحكماء الإلٰهيين* سبقني إليه

---

(١) في «أ»: «القدماء».

(٢) «الإسراء» الآية: ٤٥.

(٣) «الصحاح» ج٢، ص٦٧٦، «ستر».

(*) يعني السيد الداماد ﷺ.

حيث قال: هذا من باب ﴿حِجَاباً مَسْتُوراً﴾ أي حجاباً علىٰ حجاب[١]»[٢].

أقول: وما استوجبه أخيراً حسنٌ إن رُدّ إلىٰ احتماله الثاني، ولم يجعل علىٰ ظاهره، من أنّ المراد نفي كون حجابه حجاباً محجوباً بآخر، فيبقىٰ ما لم يكن كذلك، والحجاب: اللطيف. والوجه الذي استبعده أظهر من الأول وأتمّ، فإنّ المعنىٰ يكون حينئذٍ: احتجب بغير حجاب [محجوب][٣]، فحجاب المحجوب مطلقاً منفيٌ عنه، وهذا قريب للوصفية، وظنّي أنّ الصدوق في التوحيد فسّره بالإضافة.

بيان المؤلف للحجب

فإن قيل: إذا كان معنىٰ الحجاب كما قلت وأنّه ليس مانعاً عن الظهور ولا فرق فما تقول فيما ورد عن النبي ﷺ: (**إنّ لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره**)[٤] وفي رواية أُخرىٰ: (**سبعمائة حجاب**)[٥] وفي أخرىٰ: (**سبعة وسبعين حجاباً**)[٦] وفي أخرىٰ: (**سبعين ألف حجاب**)[٧].

وفي الدعاء النبوي: (**يا نور النور، أنت الذي احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور**)[٨].

وفي باب جوامع التوحيد[٩] وفي التوحيد[١٠] أيضاً: (**وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، وتاهت في أدنىٰ أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور**). وهذه تدل علىٰ أنّ الحجاب دون المحجوب، وأنّه حجاب مانع.

---

(١) «الرواشح السماوية» ص ٢٠، بتفاوت يسير.

(٢) «شرح المازندراني» ج ١، ص ١٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «لمجوب».

(٤) «إحياء علوم الدين» ج ١، ص ٣٣٧، بتفاوت؛ «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨.

(٥) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٨٩.

(٦) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٨٩.

(٧) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٨٩.

(٨) «مكارم الأخلاق» ص ١٤٣، ح ٢٣٥٤؛ «بحار الأنوار» ج ٩٢، ص ٣٥٦، ح ١١.

(٩) «الكافي» ج ١، ص ١٣٥، ح ١، بتفاوت يسير. (١٠) «التوحيد» ص ٤٢، ح ٣.

قلنا: [ليس][1] مطلق الحجاب ممنوع، لثبوته، وإنما الممنوع -كما عرفت- المزايل بين الأمرين أو المنافي لما به الظهور، كما في حجاب المخلوق، فحجابه غير ما به ظهوره، ولا كذلك الواجب، إذ ظهوره لخلقه بخلقه [بمرائي][2] وجودهم، وبهم احتجابه، أي بقصورهم، لا أنّه غير ظاهر ولكن ظهورٌ كما عرفت. ولا منافاة لهذه الأحاديث بوجه، فهذه الحجب المعدودة هي مراتب المخلوقات علىٰ تفاوتها في مراتبها، قرباً وبعداً، فلو كُشفت هذه الحجب - أي لم تعتبر بعد كشفها بالسلوك النفسي والعقلي (**أحرقت سُبُحات وجهه**) جمع «سُبْحة» - ما وصل إليه بصره، لرجوع الأبصار خواسئ، لا يمكن وصولها له. فكل ذي مرتبة لا يتجاوزها، فهي لا تكشف.

والوجه بمعنىٰ الجهة، والوجه الذي يؤتىٰ منه، وهو الصادر الأول.

ولك اعتبار وجه آخر: وهو أنّها حجب مانعة، وخارجة، هي الوجودات [...][3] عن غيبه المكنون، وهو المشيئة، فلا منافاة.

وعنه ﷺ أنّه قال لعلي عليه السلام: (**لا يعرفني إلّا الله وأنت، ولا يعرفك إلّا الله وأنا**)[4].

فمن عجز عن معرفة حقيقته فقوىٰ النفس وإدراك العقل يتلاشىٰ دونه وينقطع، وليس التلاشي والانقطاع والاحتراق -كما يفهم لغة- كتلاشي الحطب في النار، بل بمعنىٰ انقطاعه قبل، وجذب الصفة في مقامه - فتفطّن - علىٰ حدّ ما عرّفناك في الفناء وهو القطع، ولم يقطعها إلّا محمد ﷺ، وهو الحجاب الأعظم والحامل للصفة، ومن أقامه مقامه في التبليغ في جميع عوالمه، والذي ظهر منه أفعاله لمّا ألقىٰ في هويته مثاله، بل هو مثاله. وجميع هذا صريح النص، لم أقل بشيء من نفسي، وإن افتريته فعليّ إجرامي.

وجميع الحجب حجاب للحجاب الأعظم، ولا يقوم له شيء منها، ولو كشفت احترق ما وصل إليه بصره، لعدم قيامها بكمال التجلّي الفعلي، بل بوجه علىٰ ما تقتضيه المسببات، والله عمل بها وبمقتضىٰ الأسباب، لا بالسبب الكلّي، وإلّا عدمت مراتب الوجود.

---

(١) من «ب». (٢) في «أ»: «برأى».

(٣) بياض في النسختين.

(٤) «مختصر بصائر الدرجات» ص ١٢٥، بتفاوت، ونحوه في: «بحار الأنوار» ج ٣٩، ص ٨٤.

الحجب الأربعة

وجميع هذه الحجب ـ على تعددها ـ ترجع إلى أربعة حجب بحسب الكليات:

حجب الفعل، وفوقه الذات تعالى ولا قبل له إلّا الذات.

ثم |**حجب**| **الصفات** أي صفات الفعل ونسبت له؛ فإنّ الصفات الذاتية نفس الذات، فلا نسبة بينهما ولا صفة وموصوف.

ثم |**حجب**| **الأسماء**، وهي أسماء صفات تنسب لفعله. وسيأتيك عنهم عليهم السلام: (**إنّما سمّي عالماً لأنّه وهب العلم للعلماء**)[1]. وفي السجادية: (**كلهم صائرون إلى حكمك، وأمورهم آيلة إلى أمرك**)[2] وهو مشيئته، ومن الأمور ما يحتاجون إليها في الدعاء والنداء ونحوها.

ثم |**حجب**| **الأكوان** على مراتبها.

هذا ما دل عليه العقل والنقل، كما هو ظاهر لمن تدبّره وعقل بنفسٍ سالمة من تبع أهل التصوف والوهم.

وهي عند أهل التصوف أربعة ـ لكنها بغير هذا الترتيب ـ: تجلّي الذات للذات والكينونة منها، ثم حجب الصفات، ثم حجب الأسماء [حجب الأفعال][3]، ثم حجب الأكوان. هكذا مصطلحهم ـ أهل الزيغ والضلال ـ والله تعالى منزّه عن جميع هذه الحجب، وكلها في مقام الإمكان وليس منها في مقام الوجوب الأزلي، لا بنفي ولا ثبوت، إذ لا غير معه بوجه، فتدبّر.

وكل حجاب عالٍ ظهر بالسافل بوجه، وهو حجابه وينال به، ومما سبق لك ـ في بيان السبعين في باب |إبطال| الرؤية ـ يظهر لك وجه الخصوصية هنا، فإنّ عوالم الله كثيرة، أما القول بأنّه للتكثير أو لا معنى له نعرفه، بل هو من خصائص النبوة، فسبق لك ما فيه في الباب.

وفي المجلي لابن أبي جمهور، نقلاً عن بعض الفضلاء: «إن الناس ينقسمون إلى سبعة

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٦، باب: ١٧، ح٢، وفي: «الكافي» ج١، ص١٢١، ح٢، وفيه: (وإنّما سمّي عالماً لأنه لا يجهل شيأً). وفي «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج١، ص١١٠؛ «علم اليقين» ج١، ص٧٣، بتفاوت.

(٢) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٢٠٤، دعاؤه يوم الفطر.

(٣) من «ب».

أصناف، بعدد السبعة السيارة:

الصنف ***الأوّل:*** أصحاب الأمر والنهي من السلاطين والملوك، ولهم تعلّق بالشمس.

الصنف ***الثاني:*** أصحاب السيف والسلاح من الأمراء والأجناد، ولهم تعلّق بالمرّيخ.

الصنف ***الثالث:*** أصحاب القلم والحساب والمتصرفين، ولهم تعلّق بعطارد.

الصنف ***الرابع:*** أصحاب العلم والرأي والتدبير وإصلاح أمور الناس، كالوزراء والقضاة والعلماء، ولهم تعلّق بالمشتري.

الصنف ***الخامس:*** أصحاب النباتات والزراعات وأهل الكهوف والجبال، ولم تعلّق بزحل.

الصنف ***السادس:*** أصحاب اللهو والطرب واللذة والزينة والنساء والخواتين، ولهم تعلّق بالزهرة.

الصنف ***السابع:*** أصحاب السفر والتجّار والرسل، ومن يشبههم، ولهم تعلّق بالقمر.

ولا يخرج عن هذه الأصناف أحد من الناس، فإن خرج أُلحق بالأنسب من المذكورين.

إذا عرفت هذا فلكلّ واحد تعلّقات عشر:

الأوّل: ما يستعين به في إقامة بدنه، وهو الدراهم والدنانير، وله تعلّق بالبرج الثاني من الطالع.

الثاني: الإخوة والأخوات والأنساب والأصهار، ولهم تعلّق بالثالث من الطالع.

الثالث: الأملاك من الدور والعقارات والبساتين والمزارع والآباء والأمهات، ولهم تعلّق بالرابع منه.

الرابع: الأولاد ودخل الأملاك والهدايا والرسل، ولهم تعلّق بالخامس منه.

الخامس: العبيد والحيوانات الصغار، ولهم تعلّق بالسادس منه.

السادس: الأزواج والشركاء والأضداد، ولهم تعلّق بالسابع منه.

السابع: ما يعرض للإنسان في هذا الوجود من المصائب والنكبات، وأحوال الزوجات والملبوسات، ولها تعلّق بالثامن منه.

الثامن: الذين لهم عليه ولاية، من ذوي الأمر والنهي وطلب الارتفاع على الأقران

والشهرة والأمهات، ولها تعلّق بالعاشر منه.

التاسع: الأصدقاء والأصحاب والمعارف، ولهم تعلّق بالحادي عشر منه.

العاشر: الأعداء والحيوانات الكبار، ولهم تعلّق بالثاني عشر منه.

وسقط برج الطالع عن درجة الاعتبار، لأنّه بيت النفس لا بيت التعلّق، والغرض إنّما هو ذكر أسباب التعلّق. وسقط البرج التاسع، لأنّه برج العلوم والفضائل والنبوة، وهي كمال النفس لا بيت التعلّق.

وإذا تقرّر ذلك فاضرب خصوصيات الأصناف السبعة ـ فإنّها تعلّقات أيضاً ـ في التعلّقات العشرة، يتم منها سبعون تعلّقاً مانعة للنفس عن وصولها للبارئ تعالىٰ، وكمال الشخص الذي غلب عليه كوكب في مولده، هو طبيعة ذلك الكوكب، كذلك إذا غلب وقوي برجٌ في مولده، هو من أهل ما يتعلّق بذلك البرج، وكذلك القول في البلدان والأقاليم والأمم، والتعلّقات المذكورة هي السلسلة التي ﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً﴾[1] كما حكاه تعالىٰ، وهي الحجب السبعون المشار إليها في الحديث النبوي: (**إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة**).

فالحجب النورية: هي النفوس والأولاد والأمّهات والأزواج وغيرهم، والعلوم إذا كانت لغير الله.

والظلمانية: هي الدراهم والدنانير والأملاك والحيوانات وغيرها.

ولا منافاة بين هذا الخبر وبين ما ورد: (**إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة**) وخبر السبعين ألفاً، فإنّ المراد من كل واحد من السبعين: له ألف حجاب، وهو الألف من الاشتغال التي احتاج إليها آدم عليه السلام لمّا خرج إلىٰ الأرض ليأكل لقمة، وكلّها تندرج في السبعين اندراج الجزئي تحت الكلي»[2] انتهىٰ.

أقول: وأنت بمعونة ما بيّناه لك [ستعرف] أنّ المراد بالحجب: مراتب الوجود التقييدية الخاصة، كيف وهذه تنكشف وتدخل هذه في قيود الممكن وسبحات الجلال المشار لها في بيان عليٍّ[3] عليه السلام المطلق الحقيقة ـ أي حقيقة المعرفة والتوحيد، لا حقيقة

---

(١) «الحاقة» الآية: ٣٢.

(٢) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٩٠ – ١٩١، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «جامع الأسرار» ص ١٧٠.

الذات ـ لكميلﷺ؟ فهي في السبعين، فله وجه في الجملة، وإن تنظر فيه من وجوه:

وجوه اعتراض المؤلف

الوجه الأول: إسقاطه [النبيين][١] من الاعتبار لا وجه له، إذ للنفس تعلّق، وكذا بيت العلوم والفضائل [بل][٢] هي تعلّق أيضاً. وقد قال أهل الهند والتنجيم بمقابلة الطباع التام ومشابهته، وقال جماعة من الحكماء بمقابلة العقل الكلّ، وهو فعل الكل ومقابله وتأثيره، مع إمكان إرجاع بعض لآخر منها أيضاً كما يظهر للمتأمّل.

الوجه الثاني: هذا والذي عليه علماء الرمل وأهل البروج[٣]: إنّ للفلك اثني عشر بيتاً، وكلها للإنسان فيها تعلّق، وإنّما فعلوا ذلك لأجل مناسبة حصلت.

ذكر البيوت الاثني عشر

البيت الاول: جعل الطالع بيت النفس والحياة، لأنّه خرج من الظلمة إلىٰ النور، وأيضاً المولود كذلك.

البيت الثاني: بيت المال لأنّه بعد الحياة، والمال أقوىٰ أسباب الحياة.

البيت الثالث: بيت الأخوة والأخوات، لأنّه برج يشاكل الطالع في جوهره وأحواله، فإنّ كان ذكراً فهو ذكر، وإن كان أنثىٰ فهو أنثىٰ، وإن كان نهارياً كان نهارياً، وإن كان ليلياً كان ليلياً، وأول ما يخرج من الطالع فهو إليه أقرب الإنسان.

البيت الرابع: بيت الآباء، لأن الدور يبدأ منه وإليه ينتهي.

البيت الخامس: بيت الأولاد، لأنّه ثاني بيت الآباء، والولد خلف الآباء.

البيت السادس: بيت العبيد والأمراض، لسقوطه عن الطالع، لأنّه تمازج بينه وبين الطالع بوجه.

البيت السابع: بيت النساء والأضداد، لأنّه بإزاء بيت الطالع، إذا ظهر هذا غاب ذاك.

---

(١) في «أ»: «التبيين». (٢) ليست في «ب».

(٣) انظر: «رسائل إخوان الصفا» ج ١، ص ١٣٦.

(البيت) الثامن: بيت الموت والفقر، لأنّه إذا ظهر [هذا][1] عدم بيت المال.

(البيت) التاسع: بيت الأسفار والعلم والدين والحركة، لأن فيه فرح الشمس.

(البيت) العاشر: بيت [السلطان][2] والذكر والتكبر والصناعة، لأنّه أرفع نقط الفلك.

(البيت) الحادي عشر: بيت [الرجل][3] والأصدقاء، لأنّه نظير بيت الأخوة، وثاني وسط السماء، وأول خط في الدائرة من التقديس.

فالخط الأول يخرج إلىٰ الثالث، والخط الثاني يخرج إلىٰ الجانب الآخر، إلىٰ الحادي عشر، فصار نظيره الآخرة. فلهذه العلّة صار نظير بيت [الأخوان][4] والأصدقاء؛ لأنّه أتىٰ إلىٰ العاشر فلذلك صار موضع [الرجاء][5] والسعادة.

(البيت) الثاني عشر: بيت الأعداء[6]؛ لأنّ فيه زحل، كما أنّ السادس بيت الأمراض، لأنّ فيه فرح المريخ.

[فلماذا][7] أوجبت لهم التسمية علىٰ جهة التعريف، مع أنّه غير لازم أن يكون لكلّ واحد من السبعة خصوصية هذه التعلّقات؟

(الوجه) الثالث: ما ذكر أخيراً من [بيان][8] السبعين الألف، فيه من الإجمال وعدم البيان ما لا يخفىٰ، مع أنّه لم يبيّن فيها أيضاً ما يكون من نور أو ظلمة.

وبالجملة: فغير خفي أنّه داخل في الظن والتخمين.

(الوجه) الرابع: جعله الآية من هذا القبيل محال، بل كل [مخالف][9] في سلسلة السبعين، من جهة أعماله واعتقاداته الخبيثة، إذ له مراتب سبع بحسب السماوات، فلذا كانت سبعين.

وحكىٰ في المجلي قول الغزالي في مشكاته[10] بعبارته، وهو:

---

(١) من «ب».

(٢) في «رسائل اخوان الصفاء»: «السرطان».

(٣) في «رسائل اخوان الصفاء»: «الرجاء».

(٤) في النسختين: «الاخوات».

(٥) في «أ»: «الرجال».

(٦) في «رسائل اخوان الصفاء»: «الأعداد».

(٧) في النسختين: «فلهذا».

(٨) في النسختين: «باب».

(٩) في «ب»: «محال».

(١٠) «مشكاة الأنوار» ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» ج ٤، ص ٤٠، بتفاوت.

«أنّ الله تعالىٰ متجلٍّ في ذاته لذاته، فيكون الحجاب بالنسبة إلىٰ المحجوب لا محالة، والمحجوبون ثلاثة:

منهم: من حُجِب بمجرّد الظلمة، ومنهم: من حُجب بمجرّد النور، ومنهم: من حُجب بنور مقرون بالظلمة.

وأصناف هذه الأقسام كثيرة لم تتحقق كثرتها، ويمكنني أن أتكلف حصرها في سبعين، لكن لا أثق بما يلوح من تحديد وحصر؛ إذ لا أدري أنّه المراد بالحديث أم لا.

وأمّا الحصر إلىٰ سبعين ألفاً فذلك لا تستقل به غير القوة النبوية، مع أنّ ظاهر ظني أنّ هذه الأعداد المذكورة للتكثير لا للتحديد، وقد تجري العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر، بل التكثير، والله أعلم بتحقيق ذلك، فذلك خارج عن الوسع»[1].

أقول: ولا يخفىٰ سقوطه من وجوه، إذ الأصناف إن رجع إلىٰ تعدادها، تزيد علىٰ السبعين، مع أنّه [لم][2] يمكنه عدّها، ولو بصورة الاحتمال. وذكر العجز تصويراً للورع، وهو عنه بمعزل، وإلّا لم يتكلم فيه أصلاً.

ثم واحتماله التكثير خاصة ساقط بما سبق لك في باب [إبطال] الرؤية، كيف ولكل مرتبة من مراتب العدد خواصّ، ولوازم تلزمها لا توجد في غيرها؟ وورود بعض الأعداد لمجرّد التكثير ـ خاصة في كلام مثل اللغوي ـ لا يوجب حمل ما يَرِدُ منهم عليهم السلام عليه، فهو عنه بمراحل، مع أنّه لم يثق بنفسه، فكيف وثق بهذا؟

وما جعله من خصائص النبوة، فنقول: جميع الكمالات لهم ومنهم، لكن كون هذا ـ ولو بحسب التعداد الكلّي ـ من خواصّهم، بحيث لم يبيّن لغيرهم بوجه أصلاً، ممنوع.

وقال نجم‌الدين الرازي* في [مرصاد العباد][3] ـ أيضاً ـ في بيان الحجب الإلٰهية: «إن الأرواح في المبدأ لمّا أمرت بالنزول إلىٰ أسفل سافلين، الذي هو تعلّقها بالقالب، قد عبرت بعوالم الملك والملكوت، حتىٰ وصلت إلىٰ قوالبها، فتعلّق بها من كل عالم مرت به

---

(١) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في النسختين: «لو».

(*) نجم الدين داية الرازي: متصوّف، من تلاميذ نجم الدين كبرىٰ، توفي سنة ٦٥٤هـ، له «مرصاد العباد» وتفسير صوفي للقرآن لم يكمله، وأتمّه من بعده علاء الدولة السمناني.
انظر: «معجم الفلاسفة» ص ٦١٩.

(٣) في النسختين: «مشكاته».

ما هو زبدته، فصارت تلك التعلّقات حجباً لها في المعاد إليه تعالىٰ، وهي الحجب النورانية والظلمانية السبعون ألفاً، كما هو في الخبر»[١].

أقول: وفيه: أنّها من الملكوت، فلمّا نزلت إلىٰ هذا القالب وقد مرت علىٰ الملك فأخذت من كلٍّ قبضة، وما أخذت منه عشر سماوات سبع وعرش وكرسي وجسد هو الظاهر، وإن أخذتها في الرتبة الثانية كانت أربعين، أربعين فأربعمائة، وهكذا، فأين السبعون والسبعون الألف؟

ثم وحصول هذه الحجب للنفس ـ حتىٰ أنّها لا تتخلص منها حتىٰ المعاد ـ ممنوع، وإلّا لما أمكن لها العود، بل ممنوع حصول الحجب النزولية لجميع النفوس.

ثم إذا كان ما يتعلّق بها من كل عالم زبدته، فلا حجب ظلمانية، مع أن فيه ـ كالسابقين ـ تخصيص الحجب ببعض دون بعض، مع أنّه لم يبيّن بعد العدد، فضلاً عن خصوصيته والنكتة فيه.

وقال **الفاضل* المنقول كلامه أوّلاً** في الرد عليه: «**أولاً:** أنّ كلامه مبني علىٰ قدم الأرواح البشرية، كما هو مختار أفلاطون[٢] ومن تبعه، ولم يثبت بالبرهان، ومذهب أرسطو[٣] ومن تابعه: أنّها حادثة، وبرهنوا عليه، وأبطلوا التناسخ اللازم لقدمها.

وثانياً: أنّ قدمها إمّا لقوله ﷺ: **(أول ما خلق الله نوري)** ومثل قوله ﷺ: **(خلق الله الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة)**[٤] أو **(بألفي سنة)**[٥]. أو علىٰ الكشف والمشاهدة، والنص غير قطعي متناً ودلالة؛ لعدم تواتره، وقبوله للتأويل؛ لاحتمال روحه خاصة التي هي من الأرواح العالية، وهي العقول المجرّدة، بل يجب هذا التأويل؛ لئلا يناقض ما ورد: **(أوّل ما خلق الله العقل)** والأرواح أعمّ من البشرية، فلا يلزم من إثبات قبلية العام ثبوته للخاص، فالمضاف محذوف، والتقدير: خلق الله الأرواح قبل أرواح الأجساد، أو يراد بها: العقول، وأرواح الأجساد: النفوس.

وبالجملة: دلالة اللفظ ظنّية والمطلوب قطعي، وإن كان الثاني قلنا: إذا شاهدتم أرواحاً

---

(١) انظر: «تفسير المحيط الأعظم» ج١، ص٣١٤؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٩١، صححناه علىٰ المصدر الأول.

(*) أي الذي نقل عنه صاحب «المجلي» قبل صفحات.

(٢) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٨، ص٣٣١.

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٨، ص٣٣٢ – ٣٣٣.

(٤) «الحاوي للفتاوي» ج١، ص٣٧٠.

(٥) «معاني الأخبار» ص١٠٨، ح١.

بمَ عرفتم أنّها أرواح بشرية؟ ولو سلّم فبِمَ عرفتم أنّها كانت قبل الأجساد؟ لِمَ لا تكون مفارقة لها بعد حدوثها؟

وثالثاً: إن سلّم قِدَم الأرواح البشرية قبل أبدانها، فما وجه الحصر في هذا العدد؟ فالكلام فيه»[١] انتهىٰ كلامه ﷺ.

ونظّر الفاضل ملّا حيدر صاحب «جامع الأسرار» علىٰ كلام هذا الفاضل، وقال: «أكثره غير موجّه، خصوصاً في قدم الأرواح، لأن الشيخ إذا قال: الأرواح خلقت قبل الأجساد بكذا كذا سنة، متمسكاً بالنقل والكشف بدعواه، لم يلزم من هذا قدمها، فإنّه لمّا قال: خلقت، ارتفع القِدَم وثبت الحدوث، وكذلك قول النبي ﷺ؛ فإنّ قوله ﷺ شاهد علىٰ أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأبدان فيبطل القدم. وقوله: إذا شاهدتم أرواحاً بمَ عرفتم أنّها أرواح بشرية؟ فهو أيضاً غير موجّهة، بل في غاية البعد، لأنّهم إذا قالوا: شاهدنا بالكشف كذا وكذا، فإذا قيل لهم: بمَ عرفتم صحته؟ قالوا: بالكشف، فيسقط الاعتراض عليهم»[٢].

أقول: ولا يخفىٰ أنّ القدم الذي أنكره الفاضل للأرواح ليس القدم المنافي للخلق؛ بدليل إيجابه حمل الروح علىٰ روحه ﷺ، وجعلها من جنس العقول، وهي مخلوقة بإجماع الحكماء والمتألهين والتابعين، حادثة حدوثاً دهرياً، وكذا تأويله الأرواح، بل مراده القدم الزماني للنفوس البشرية، وأثبت لها الحدوث الزماني.

والحديث إن أُبقي علىٰ عمومه ـ فهو ظني كما سمعته منه، وبقي في الظنية بيانها ـ بطل التسليم، ثمّ وكلامه في الكشف يرجع إلىٰ أن الكشف لا يدرك به أنّها غير مفارقة للبدن.

ولو قيل: لكمالها، مع أنّه لم يبيّن.

قيل: هي بعدُ كاملة أيضاً، بل أكمل. نعم قد برهن علىٰ قدمها، من غير لزوم تعطيلها أو قبولها [للتجزئة][٣]، وليس هذا موضع البيان.

وقال ملّا حيدر ـ بعد تضعيفه كلام الفاضل، وأنّه إلىٰ الآن لم يظفر بعلّة الحصر، مع اختلاف الناس فيه حتىٰ ذهب كثير إلىٰ التكثير خاصة لا لعلّة ـ: «اعلم أنّ هذه الحجب

---

(١) انظر: «تفسير المحيط الأعظم» ج١، ص٣١٥ ـ ٣١٩؛ «المجلي» طبعة حجرية، ص١٩٢، باختصار.

(٢) «تفسير المحيط الأعظم» ج١، ص٣١٩ ـ ٣٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في «أ»: «للتجربة».

والسلاسل في الحقيقة عبارة عن مظاهر الأسماء الإلٰهية، المسمّاة بالعالم، كما عرفت من قولهم حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان، وذلك لأنّ الذات من حيث هي هي ما لها اسم ولا رسم، فالاسم من حيث الظهور أو البطون، ومن حيث التعلق بالمخلوق، أعني أسماءه بحسب صفاته الذاتية، والصفات بحسب كمالاته اللازمة لتلك الذات، وكمالات تلك الذات غير متناهية؛ لأنّها من اقتضائها، واقتضاء الذات غير منفك عن الذات، والذات غير متناهية، فتكون كمالاتها كذلك، فالأسماء من هذه الحيثية غير متناهية، وكذلك العالم لترتبه عليها، لكن أسماءها من حيث كلّياتها وأمّهاتها المتقدم ذكرها، وكذلك العالم فإن انتهاءه وانقطاعه في بعض الأطوار والأفعال يكون من حيث انقطاع تلك الأسماء، ومن حيث انقطاع حكمها؛ لأنّ لها أحكاماً تدوم بدوامها وتنقطع بانقطاعها، كالأول والظاهر بالنسبة إلىٰ الآخر والباطن، وكالمبدئ بالنسبة إلىٰ المعيد؛ والكل مظهر للحق من حيث هو الكل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هنا قولين:

الأول: أنّها عبارة عن الموجودات والمخلوقات الآفاقية، روحانية كانت أو جسمانية.

الثاني: أنّها عبارة عن التعلّقات الإنسانية، صورية كانت أو معنوية. والعبارتان صحيحتان.

أما العبارة الأولىٰ: فهي أن تعرف أنّ العوالم كلّها منحصرة في ثمانية عشر ألف عالم، بمصداق الخبر الوارد فيه، والعالم عالمان: عالم الملك وعالم الملكوت، أو الغيب والشهادة، فيكون المجموع ستة وثلاثين ألف عالم، يسقط منها العالم الإنساني المضاف إليه الحجب، فيبقىٰ خمسة وثلاثون ألف عالم، ويضاف إليها من الأنفس كذلك بحكم التطابق، بعد إسقاط نفسه عنه، فيبقىٰ سبعون ألف عالم وسبعون ألف حجاب آفاقيّ وأنفسي، فيظهر: (**أنّ لله تعالىٰ سبعين ألف حجاب من نور ظلمة**)... الحديث، ثم تفرض السبعين المذكورة كلّيات العوالم، ليظهر سرّ الآية وهو قوله: ﴿**ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً**﴾[1]، أو سر الخبر الوارد بعبارة أخرىٰ، وهي قوله: (**إن لله سبعة آلاف حجاب من نور وظلمة**) هذا علىٰ سبيل الاجمال.

---

(١) «الحاقة» الآية: ٣٢.

وأما علىٰ سبيل التفصيل: فاعلم أنّ المُلك عند البعض عبارة عن العرش، والكرسي والسماوات السبع، والهيولىٰ، والطبيعة، والعناصر الأربعة، والمواليد الثلاثة.

وعند بعض: الجبروت، والملكوت، والعرش، والكرسي، والسماوات السبع، والهيولىٰ، والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة، إذا عدّها واحدة.

وعند البعض: العقل الأول، والنفس الكلي، والطبيعة، والأفلاك التسعة، وهيولىٰ العالم السفلي، والعناصر الأربعة، والمواليد الثلاثة المحسوبة بواحدة.

وعلىٰ جميع التصاوير، هي ثمانية عشر عالماً، فيقدّر هذا المقدار من الملكوت أيضاً، التي هي روح هذه العوالم وحقيقتها، لقوله تعالىٰ فيها: ﴿فَسُبحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيءٍ وَإِلَيهِ تُرجَعُونَ﴾[1]، فيكون المجموع ستة وثلاثين عالماً، يسقط منها العالم الإنساني المضاف إلىٰ هذه الحجب، فيبقىٰ خمسة وثلاثون عالماً، فيضاف إليها من الأنفس كذلك بحكم التطابق صورة ومعنىً، بعد إسقاط نفسه عنها، فيبقىٰ سبعون عالماً مطابقاً لقوله تعالىٰ ولقول النبي ﷺ .

وحيث إنّ هذه العوالم كليّات مشتملة علىٰ جزئيات كثيرة، يفرض بحسب كل كلّي ألف جزئي بحكم: ﴿وَإنَّ يَوماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[2] يصير سبعين ألف عالم من نور وظلمة ولطيف وكثيف، المعبّر عنه بسبعين ألف حجاب، وحسن هذا التطبيق لا يخفىٰ علىٰ أحدٍ من العقلاء.

هذا مضىٰ، وهو وجهٌ من الوجوه، وأمّا بوجه آخر، وهو: أنّ الله تعالىٰ أخبر بأنّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيّام، لقوله تعالىٰ: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّموَاتِ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[3] وقال: ﴿وَإنَّ يَوماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾.

وترتيب الطبيعي الوجودي علىٰ وفق الحكمة، والنظام الإلهي عند المحقق العارف، وهو أنّ عالم الأجسام مظهر لعالم الأرواح، وعالم الأرواح مظهر لعالم العقول، أعني: الملك مظهر للملكوت، الملكوت مظهر للجبروت.

وعند البعض الآخر، هو أنّ عالم الأجسام ظلّ شجرة عالم النفوس، وعالم النفوس ظل شجرة عالم العقول، وعالم العقول ظل شجرة عالم الأمر.

---

(١) «يس» الآية: ٨٣.

(٢) «الحج» الآية: ٤٧.

(٣) «السجدة» الآية: ٤.

وعلىٰ هذا التقدير يصدق علىٰ عالم العقول، الذي هو أوّل المخلوقات، أنه مخلوق في ستة أيام كليّة إلٰهية، التي هي عبارة عن مراتب ستّ وجودية، كل واحدة منها مشتملة علىٰ ألف جزئي، بحكم قوله: ﴿وَإِنَّ يَوماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾.

وحيث إن عالم النفوس مظهره وظلّه، يكون هو أيضاً كذلك، وكذا عالم الأجسام؛ لأنّ منشأ عالم الأجسام من عالم النفوس، كما أنّ منشأ عالم النفوس من عالم العقول، فيكون المجموع ثمانية عشر ألف عالم، ويفرض بإزائه من الملكوت مثل ذلك؛ لأنّ الملك غير منفك عن الملكوت كما تقرر، أعني: يفرض بإزاء ظاهر كلّ عالم باطن، فيصير المجموع ستة وثلاثين ألف عالم، فيسقط منها عالم واحد، الذي هو العالم الإنساني، فيبقىٰ خمسة وثلاثون ألف عالم، ويجعل في مقابلها من الأنفس مثل ذلك، بحكم التطابق، يصير سبعين ألف عالم»[1].

ثم قال بعد كلام: «وأمّا العبارة الثانية المخصوصة بالأنفس، فاعرف أنّ للإنسان حجباً وموانع موسومة بالسلاسل والأغلال، مانعة عن الوصول إلىٰ حضرة العزّة الموصوفة بالعظمة والجلال، وتلك الحجب والموانع، ليس إلّا تعلّقاته الصورية والمعنوية.

أمّا الصورية فعرفتها عند تطبيق المراتب السبع القرآنية بالطبقات السبع الآفاقية، وضرب الكواكب السبعة في البروج العشرة وإخراج الحجب السبعين من بينهما، بحسب الكل، وتقسيمها إلىٰ سبعين ألف بحسب الجزئي.

وأما المعنوية، فقيل: إنّها أخلاقه وصفاته؛ لأنّ كلّ واحدة منها بمثابة الحجب من الحجب المعلومة، أمّا إجمالاً فمن حيث إنّه نسخة جامعة لكلّ ما في الآفاق صورةً ومعنىٰ، فتكون هذه الحجب والأستار المشتملة علىٰ العوالم كلّها مندرجة فيه، فيسدون عن وجهه الحقيقي، ويكون هو مغلولاً بها، مسلسلاً بآثارها وتبعاتها في كلّ يد، وإلّا فالتطبيق لا يكون صحيحاً، والحال أنّه صحيح واقع.

وأمّا تفصيلاً: فأخلاقه الذميمة والحميدة المركوزة في جبلته، والأوصاف الحسنة والسيئة اللازمة لطبيعته، من العلم والجهل والحلم والغضب والشهوة والعفة والشجاعة

(١) «تفسير المحيط الأعظم» ج١، ص٣٢١ – ٣٢٤، وعنه في «المجلي» طبعة حجرية، ص١٩٢ – ١٩٤، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

والجبن والعدل والظلم والبخل والكرم، فإنّها تزيد علىٰ السبعة والسبعين ألفاً، وعلىٰ هذا التقدير يكون العلم من الحجب النورانية، والجهل من الحجب الظلمانية، وكذلك الحلم والغضب، وكلّ متقابلين من الصفات.

ومن حيث إنّ الأوصاف والأخلاق التي في الإنسان بحسب القوىٰ المركوزة في طبعه، والإنسان نسخة جامعة للإنسان الكبير صورة ومعنىٰ، جعل ابن عربي في فصوصه أصناف الملائكة التي في العالم بمثابة القوىٰ التي في الانسان الصغير، وهو قوله: فاقتضىٰ الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوىٰ تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير، فكانت الملائكة له كالقوىٰ الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية، وكلّ قوة منها محجوبة بنفسها لا ترىٰ أفضل من ذاتها[1].

فإذا كانت القوىٰ الإنسان الصغير بمثابة الملائكة في الإنسان الكبير، فكيف يمكن معرفة قلة قوىٰ الإنسان وكثرتها، إذ الملائكة غير قابلة للحصر والعدّ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[2].

نعم، إن هناك ملائكة سماوية وملائكة أرضية، وأنّ هناك قوّة روحانية وقوّة جسمانية، وأنّها حجب وموانع من المطلوب الحقيقي في الصورتين، ويسمىٰ اللطيف منها: نورانية، والكثيف: ظلمانية، وإلّا حصرها وعدّها بحسب الجزئي غير ممكن للإنسان، وليس شرطاً في حصول كماله ومعرفته، كما هو مقرر عند أهله.

وحجب الإنسان لو لم تكن معه، ومانعة عن الوصول إلىٰ الحقّ، لم يكن قول الله تعالىٰ في حقه: ﴿فِي سِلسِلَةٍ ذَرعُهَا سَبعُونَ ذِرَاعاً﴾ الآية[3]، فإنّها إشارة إلىٰ حجبه المذكورة وتعلّقاته المعلومة. وكماله ومعرفته ووصوله إلىٰ المطلوب لو لم يكن موقوفاً علىٰ عبور هذه الحجب ووصوله إلىٰ معرفة النفس لم يكن قول الله عزّ وجلّ مخاطباً له: ﴿وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلا تُبصِرُونَ﴾[4] ولم يكن يقول: ﴿اقرَأ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفسِكَ اليَومَ عَلَيكَ حَسِيباً﴾[5]

---

(١) «فصوص الحكم» ص٤٩، فص حكمة إلٰهية في كلمة آدمية.

(٢) «المدثر» الآية: ٣١.　(٣) «الحاقة» الآية: ٣٢.

(٤) «الذاريات» الآية: ٢١.　(٥) «الإسراء» الآية: ١٤.

ولم يكن يقول: ﴿سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ﴾[١]، ولم يكن يقول النبي ﷺ: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه)[٢] ولم يكن يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

دواؤك فيك وما تشعر   وداؤك منك وتستكثر[٣]

وبالجملة: الحجب علىٰ قسمين: آفاقي وأنفسي، وكلّ واحد منهما منحصر في السبع والسبعين ألفاً، مطابق للقرآن والخبر، لكن من حيث الكل المضاف إلىٰ بعض الجزئي لا مطلقاً، ولم يكن الغرض من هذا البحث إلّا هذا، وقد تقرر هذا وتحقق، والله أعلم وأحكم»[٤] انتهىٰ ما نقلناه.

أقول: وما ذكره ﵀ من أنّ مظاهر الأسماء وأسماء الله لا تتناهىٰ فحق من وجه، وعوالمه كثيرة، لكن من أين خروج الإنسان من العالم الملكي والملكوتي حتىٰ يحصل السبعون؟ فظاهر النص خلافه، فهو من الحجب، وظاهر الأخبار أنّ لله هذا العدد من الحجب.

وأمّا في الوجه الثاني فما فيه ظاهر ممّا سبق، مع أنّه إذا كثر تعلّقاته وقواه، فما الوجه في تخصيص السبعين؟ مع أنّ ما ذكره من البيان في الوجه الأول غير تامّ أيضاً، إذ المُلك إذا كان عبارة عمّا عدّده أوّلاً ـ وهي الثمانية عشر لا أزيد ـ لو سلّم فإنّه سيظهر لك من بياننا الزيادة، وإدخال بعضها في البعض فتحٌ لباب الزيادة والنقيصة، بالإدخال والإخراج، فتدبّر.

أمّا جعل البعضِ العقلَ والنفسَ من عالم الملك فلا وجه له، بل هما من عالم الجبروت والملكوت، وكذا البعض الآخر، إلّا أن يريد جملة الكل، فلا زيادة حينئذٍ علىٰ الثمانية عشر إلّا بالجامع خاصة، وقد جعل من أرواحها ثمانية عشر أيضاً، وهو كذلك.

وهذه الثمانية عشر المأخوذة من الأرواح إما من الملكوت أو الجبروت، لكن الملكوت أقرب ـ وهو عالم الأنفس ـ فبعد تسليم الإسقاط، ما وجه إضافة مثلها من عالم الأنفس، وقد أُخذت؟ مع أنّ الأصل إذا كان ثمانية عشر، والأجسام ظل النفوس، ففي النفوس مثلها، وهي ظل العقول، وهو عالم الجبروت وفيه أيضاً كذلك، فيكون المجموع

---

(١) «فصلّت» الآية: ٥٣.   (٢) «مصباح الشريعة» ص١٣.

(٣) انظر: كتاب «من الشعر المنسوب إلىٰ الإمام علي عليه السلام» ص٤٥، وفيه: «وما تُبصر» بدل: «وتستكثر».

(٤) «تفسير المحيط الأعظم» ج١، ص٣٣٢ – ٣٣٥، وعنه في «المجلي» طبعة حجرية، ص١٩٧ – ١٩٨ بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر الأول.

باعتبار الكليات أربعة وخمسين لا أزيد، هذا إذا لم تعتبر عالم الأمر مع مخلوق موجود.

وبالجملة فإلىٰ الآن لم يظهر له وجه ما ذكره هذا المتألّه ثَم. وإسقاطه الإنسان من [البين][1] من حيث إضافة الحجب اليه ـ لو سُلّم ـ فغير موجب لإسقاطه، لأنّه من حجب نفسه الذي لا يعدّاه، فهو حجاب لنفسه أيضاً، وظاهر كلام ابن أبي جمهور في المجلي[2] الوقوف عليه.

وفي غوالي اللالئ ذكر حديث السبعين، والسبعمائة، والسبعين ألفاً، **وقال** في الحاشية عليها: «أحسن ما قيل في معنىٰ هذا الحديث وبيان عدد هذه الحجب ما ذكره السيد حيدر الآملي، وهو أن قال: لهذا عبارتان: أحدهما أنّ هذه الحجب هي الموجودات الآفاقية، روحانية وجسمانية»[3].

وساق الوجهين كما سمعت، ولم يزد، ونسأل الله أن يرزقنا الوجه الحسن.

تقرير المؤلف

أقول: فالظاهر ـ والله أعلم ـ أنّ النكتة في خصوصية هذا العدد ما عرفت، وأنّ المراد بالحجب: العوالم بوجه، وهي كثيرة، فقوس الإقبال منها نوراني، والإدبار ظلماني، وفي النهاية لا يمكن أن تصل لغاية؛ إذ الجواد المطلق ليس بمتناهٍ، فكذا فعله، وإلّا تناهىٰ، وإن تناهت من وجه من جهة الاستناد والافتقار، لكن لا ينافي ذلك، فافهم وتأمّل.

فتفصيل سبعين حجاباً التي هي عبارة عن مراتب العالم بحسب الإجمال، وكلّيات قوس إدبار العقل: أرض الاستعدادات، مهبط الأنوار والحقائق الكونية.

ولنبدأ من أعلىٰ، فنقول: عقل الكلّ، ثم نفس الكلّ، ثم طبيعة الكلّ، ثم جوهر الهباء، ثم شكل الكل، ثم جسم الكل، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم فلك البروج، ثم فلك المنازل، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر، ثم كرة النار، ثم الهواء، ثم الماء، ثم [الأرضون][4] السبع، ثم الجماد، ثم النبات، ثم

---

(١) في النسختين: «المبين». (٢) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٩٠.

(٣) «غوالي اللالئ» ج ٤، ص ١٠٦، الحاشية علىٰ ح ١٥٨، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في «أ»: «الأرض».

الحيوان، ثم الملك، ثم الجن، ثم الإنس، ثم الإنسان الكامل.

فهذه أربع وثلاثون مرتبة، ومثلها من الغيب وهي أرواحها، ومرتبة الأسماء والصفات والتجلّي المنبسط علىٰ أعيان الممكنات، سبحان ذي العزّة والجبروت، تبلغ ثمانية وستين، ثم [تنتهىٰ إلىٰ][1] العابدين ومعدن الكثرة، ثم قابلية الأول ـ محل ظهور عالم الأمر ـ والمعدن حينئذٍ داخل في النبات.

أما البرازخ، [فـ]كالروح ـ مثلاً ـ بين العقل والنفس، والروح الحيوانية بين النفس والبدن، والخيال المطلق، أي عالم المثال الواقف بين العالمين مقابل الدهر بوجهه، ومستند ظهوره إلىٰ الزمان، فللبرزخية أسقطتهم، فإنّه إن أُضيف مع الأول كان من الثاني، وإن أُضيف مع الثاني كان من الأول؛ فلذا لم أعدّهم، وإلّا ففي الحقيقة بين كل مرتبتين برزخ جامع، مع أنّ مراتب عالم الأمر لمّا كانت لكمال البساطة، لم يكن لكلٍّ حرفٌ تنطق عنه، عبرّت عنه بقابلية الأول.

كما أنّ أرض المجازات الكونية، وعالم المعاني الوهمية وقوس إدبار الجهل، لمّا كان خلقه من يسار العقل، وهو جهة النفس، خلقاً عرضياً، لم أعتبره وأسقطته، وليس له قوس إقبالي غيبيّ؛ لأنّه غير متأصّل إلّا في مقامه، وإلّا فمراتب الجهل أيضاً ثمانٍ وعشرون: .

الجهل، ثم الثرىٰ، ثم الطمطام، ثم النار، ثم الريح العقيم، ثم البحر، ثم الحوت، ثم الثور، ثم الصخرة، ثم الملك الحامل للأرض، ثم أرض الشقاوة، ثم أرض الإلحاد، ثم أرض [المعاداة][2] ثم أرض [الحيّات][3] ثم مرتبة كمثل الكلب، ثم السموم، ثم الماء الأُجاج، ثم الطينة السبخة، ثم مقام ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَو حَدِيداً﴾[4]، ثم النبات المرّ، ثم المسوخ، ثم الشياطين، ثم شياطين الجن، ثم شياطن الإنس، ثم إبليس.

وأنت بعد أن تعرف الأُصل فلك أن تفرض بعض المراتب، وتدمج آخر ـ بعد أن تراعي الخصوصية ـ وأن تعتبرها من عداد العقل والجهل، ويظهر حينئذٍ السبعون ألفاً والسبعمائة، إذ كلّ شيء فيه معنىٰ كلّ شيء، وإن اختلف ظهوراً، بل ولا تتناهىٰ؛ إذ العقول غير محصورة، وكذا النفوس والملائكة.

---

(١) في «أ»: «منتهىٰ».

(٢) في «ب»: «المعادن».

(٣) في «ب»: «الحيوان».

(٤) «الإسراء» الآية: ٥٠.

وأما خصوصية العدد في الآية[1]، فإمّا لكون جنود الجهل الموثق المانع عن الكمال: سبعين، أو أنّ المعصية لها سبع مراتب، بحسب سماواته السبع، فإذا ضربت في عشر - بإضافة النفس الشيطانية وجهله المركب - حصل سبعون، وهي السلاسل الواثقة، فإنّ لكلّ واحد سلسلة كذلك من [الغواة][2]، فسبيل الآية غير سبيل الخبر، ويمكن تصحيحه بوجه، فتأمل.

واعلم أنّ كل مرتبة من مراتب العقل تقابل مرتبة من مراتب الجهل، وهي ضدها، فالعقل: الجهل، والروح: ما تحت الثرىٰ، واللوح: الثرىٰ، والطبيعة: الطمطام - وهي الظلمة - والمادة: النار، والشكل: الريح، والجسم: البحر، والعرش: الحوت، والكرسي: الثور، والبروج: الصخرة، والمنازل: الملك الحامل لها، وهكذا إلىٰ الجامع، يقابله: إبليس، فافهم.

قوله: ﴿ عرف بغير رؤية، ووصف بغير صورة، ونعت بغير جسم ﴾.

أقول: باقي الحديث يدل علىٰ أنّ (عُرِفَ) بالبناء للمجهول، و(رؤية) - حينئذٍ - إمّا بضمّ الراء وسكون الواو، أو بفتحها وكسر الواو وتشديد الياء.

والمراد: أنّ معرفة الله لا تكون برؤية - كما تكون للمدركات العقلية - لتنزهه عن ذلك - أو لا برؤية أعمّ من الحسية والعقلية، وإنّما تكون بمشاهدته في آيات الوجود، وأعلامه الدالة عليه بغير إحاطة، فلا يصح وصفه بالأحكام الوهمية ولا الحسية.

وكذا وصفه لا يصحّ بالصورة أو الجسم مطلقاً، أو ما ماثل ذلك من الزيادة، أو النزول أو المكان، بل إنما يوصف بما وصف به نفسه.

ويحتمل قراءة (عَرّف) - بالتشديد، بالبناء للمعلوم - وهو حقّ، فإنّه تعالىٰ عرّف نفسه لخلقه لا بصورة الإمكان، بل بصفة غيره كما عرفت، والله أعلم.

قوله: ﴿ لا إله إلّا الله الكبير المتعال ﴾.

أقول: تنزيه له عن جميع ذلك، لاستلزام جميع ذلك المشاركة، فهو أكبر من أن تنال له صفة، أو يوصف بمثل هذه الصفات الموجبة للمشاركة.

---

(١) «الحاقة» الآية: ٣٢.

(٢) في «ب»: «الفؤاد».

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿ [عن محمد بن حكم، قال:] وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقيّ، وحكيت له قول هشام بن الحكم: إنّه جسم، فقال: إنّ الله تعالىٰ لا يشبهه شيء، أيُّ فحش أو خناً أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة، أو بخلقة أو بتحديد وأعضاء، تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً ﴾.

❑ الحديث رقم ﴿ ٥ ﴾

قوله: ﴿ عن [محمد بن الفرج] الرُّخّجيّ[١] قال: كتبت إلىٰ أبي الحسن عليه السلام، أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم، وهشام بن سالم في الصورة، فكتب: دع عنك حيرة الحيران، واستعذ بالله من الشيطان، ليس القول ما قال الهشامان ﴾.

أقول: ليس فيهما إلّا نسبة هذا إلىٰ هذين الفاضلين، وعرفت ما فيه، وما اعتذر به ضعيف: من أنّ المراد أنّهما لا يقولان بالجسمية [ومفهومها][٢]، بل هو جسم لا كالأجسام، فالخطأ في اللفظ. فإنّ هذا أيضاً خطأ، مع بُعده أيضاً من اللفظ، أو إنّه ليس فيها إلّا تكذيب هذا القول، [لا][٣] أنّهم كذلك؛ إذ لم يغلّطوا السائل، بل ما تسمع آخر الباب صريح، بل إن ثبت فهو قبل الرجوع، وقد يكفر الرجل بكلمة الكفر، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَد قَالُوا كَلِمَةَ الكُفرِ وَكَفَرُوا بَعدَ إِسلامِهِم ﴾، الآية[٤] فتأمل، وعلىٰ ما قلناه لا ضير علىٰ الهشامين حينئذٍ.

❑ الحديث رقم ﴿ ٦ ﴾

قوله: ﴿ [عن محمد بن زياد، قال:] سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت علىٰ أبي عبدالله عليه السلام، فقلت له: إنّ هشام بن الحكم يقول قولاً

---

(١) في النسختين: «الرحجي».
(٢) في «أ»: «ومعلومها».
(٣) في «ب»: «إلّا».
(٤) «التوبة» الآية: ٧٤.

عظيماً، إلّا إنّي أختصر لك منه أحرفاً، فزعم أنّ الله جسم؛ لأنّ الأشياء شيئان: جسم وفعل الجسم، فلا يجوز أنْ يكون الصانع بمعنىٰ الفعل، ويجوز أن يكون بمعنىٰ الفاعل، فقال أبوعبدالله عليه السلام: وليه[1]! أما علم أنّ الجسم محدود متناهٍ، والصورة محدودة متناهية، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً ﴾.

أقول: أجابه عليه السلام بما يتضمن نفي الحصر ـ فلا دليل عليه، بل قيامه علىٰ خلافه ـ بأنّ كل جسم ـ سواء كان بسيطاً أو مركباً ـ محدود بحدّ أو مشاهد متناهٍ، وكلّ متناه قابل للزيادة والنقيصة، للزومهما للتناهي، وكلّ قابل لهما مخلوق؛ لما يلزمهما من التغيّر والتقلّب والقوة وغير ذلك، والواجب ليس مخلوقاً، فلا يكون الجسم واجباً، والواجب ليس بجسم ولا صورة أيضاً.

قوله: ﴿قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم ولا صورة، وهو مجسّم الأجسام، ومصوِّر الصور، لم يتجزّأ ولم يتناه، ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق، ولا بين المنشِئ والمنشَأ، لكن هو المنشِئ، فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً ﴾.

أقول: (فرق) مبتدأ و(بين) خبر، أي فرق ظاهر بين مَن جسّم الجسمَ والجسمِ، ومصوّر الصورة والصورة ومن أنشأهما، فالواجب لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء. وكذا الصانع والمصنوع، فلا يقال: الله جسم ولا صورة ولا غير ذلك، وإلّا وقع التشبيه والمشاركة، فلا يعرف بجهتها الخالق من المخلوق، بل لا مشاركة.

فالله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه، فلا مماثلة أصلاً، بل لله المثل الأعلىٰ من جميع النقائص دلالة، لا مثالاً مشاركيّاً، فافهم.

وقال محمد صالح في الشرح: «(فرّق) ماضٍ معلوم من الفرق أو من التفريق و(إذ)

---

(١) في المصدر: «ويحه».

ظرف للفرق، يعني أنّه فرّق بين الأشياء وميّزها في الإيجاد، بأنْ جعل بعضها جسماً وبعضها صورة، وبعضها غير ذلك، وأنشأها علىٰ وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه، حتىٰ يشبهه شيء ويشبه هو شيئاً في ذاته، وإذا كان كذلك فلا يجوز أن تقع المشابهة بعد الايجاد في أمر من الأمور؛ لأن ذلك الأمر إنْ كان من كماله كان خلوّه عنه قبل الإيجاد نقصاً، وإذا لم يكن من كماله كان اتصافه به بعده نقصاً، والنقص عليه محالٌ وجب تنزيه قدسه عنه»[1].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من التعسّف، وعدم ملاءمته لصدر الحديث، وتفريعه عليه، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن الحسن بن عبد الرحمن [الحمّاني]، قال: قلت لأبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام : إنّ هشام بن الحكم زعم أنّ الله جسم ليس كمثله شيء، عالم، سميع، بصير، قادر، متكلّم، ناطق، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرىٰ واحد، ليس شيء منها مخلوقاً. فقال: قاتله الله، أما علم أنّ الجسم محدود، والكلام غير المتكلّم، معاذ الله وأبرأ إلىٰ الله من هذا القول، لا جسم ولا صورة ولا تحديد، وكل شيء سواه مخلوق، إنّما تكون الأشياء بإرادته ومشيئته، من غير كلام ولا تردّد في نفس، ولا نطق بلسان﴾.

أقول: هذا صريح فيما سبق، من [النسبة][2]، وبطلان [ما][3] قيل فيها، فتأمل.

قال الملّا الشيرازي في الشرح: «الخطأ والغلط في الكلام المنقول عن هشام في شيئين: أحدهما: أنّ الله جسم، والثاني: أنّ الكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، فقوله عليه السلام: (**أما علم أنّ الجسم محدود**)، إشارة إلىٰ إبطال الأول، وقوله عليه السلام: (**والكلام غير المتكلم**) إشارة إلىٰ إبطال الثاني؛ فإنّ العلم يجوز أن يكون عين العالم، وكذا القدرة يصح كونها عين القادر،

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣٠٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) ليست في «ب». (٣) ليست في «ب».

بخلاف الكلام، سواء كان نفسياً أو خارجياً، فإنّه غير المتكلم، فلا يجري مجرىٰ العلم والقدرة، فلا يكون إلّا مخلوقاً.

وقوله عليه السلام: **(معاذ الله وأبرأ إلىٰ الله من هذا القول)**، أي أعوذ بالله وأبرأ إليه من القول بأنّه تعالىٰ جسم، وأنّ كلامه عين ذاته.

وقوله عليه السلام: **(لا جسم ولا صورة ولا تحديد)**، ناظر إلىٰ نفي الأول، وقوله عليه السلام: **(وكل شيء سواه مخلوق)** ناظر إلىٰ نفي الثاني.

وقوله عليه السلام: **(إنّما تكون الأشياء بإرادته ومشيئته من غير كلام)** إشارة إلىٰ دفع شبهة نشأت من قوله تعالىٰ: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[(١)] وهو: أنّ الكلام لو كان مكوّناً مخلوقاً لكان مسبوقاً بكلام آخر، وهو قوله تعالىٰ: ﴿**كُن**﴾ فيلزم التسلسل.

والجواب: أنّ المراد منه إرادته ومشيئته.

قال الزمخشري ـ في معنىٰ قوله: ﴿**كُن**﴾ ـ: إنّه مجاز من الكلام وتمثيل، لأنّه لا يمتنع عليه شيء من المكوّنات، وأنّه بمنزلة المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الآخر المطاع[(٢)].

أقول: إنّ لنا في تحقيق كلام الله وقوله وأمره خوضاً عظيماً ليس هاهنا موضع كشفه وبيانه، ولعلك تسمع منا في موضع آخر أليق به من هذا الموضع.

وقوله عليه السلام: **(ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان)** إشارة إلىٰ قسمي الكلام النفسي واللساني»[(٣)].

أقول: عرفت من كلامه السابق ـ من [اثباته][(٤)] مثلاً وظلاً لله، وأنّه كل الأشياء ـ صحّة القول بأنّه جسم لا كالأجسام، وهو غلط ظاهر.

قوله: «فإنّ العلم يجوز أن يكون»... إلىٰ آخره، فيه من الإجمال والقصور ما لا يخفىٰ، فالعلم إن أريد به الذاتي فهو الذات، بلا فرق مطلقاً، [والحكم][(٥)] واحد مطلقاً. وإن أريد به الفعلي فحادث صفة فعل، هو انطباق العلم علىٰ المعلوم بلا فرق، وهو غير الذات مطلقاً، وتوصف به الذات مجازاً كما سبق.

أمّا الانفعالي فلا يوصف به الله تعالىٰ، لا حقيقة ولا مجازاً، و﴿**كُن**﴾ مراد به الأمر

---

(١) «يس» الآية: ٨٢.
(٢) «تفسير الكشاف» ج ٤، ص ٣١.
(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٤.
(٤) في النسختين: «ثبوته».
(٥) في «أ»: «والعلم».

الكوني، وهو المشيئة والإرادة، وقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ المشاء؛ إذ لا تأخر له عن الإرادة، لأنَّ المراد معها كما سيأتي[١]، ولهذا عبّر بالفاء، وليس هو من قبيل الكناية والمجاز [التمثيلي][٢].

قوله: «ولعلّك تسمع منّا»... إلىٰ آخره، نعم قال في الكلام، وقسّمه تقسيماً يوجب أن يكون له معنىً ذاتي، فلا يكون حادثاً مطلقاً، ويكون وزانه وزان العلم والقدرة، فأبطل بهذا متواتر النصوص والبرهان، وتبعه علىٰ ذلك بعض الأشباه، كالكاشاني ومحمد صادق ومن تبعهم، من غير نظر وتمييز.

قال في شرح الحديث الآتي أول المجلد اللاحق، لقول الإمام عليه السلام للقائل: فلم يزل الله متكلماً، قال عليه السلام: **(إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم)**[٣]، ما لفظه: «التكلّم ليس إلّا إنشاء ما يدل علىٰ ضمير المتكلّم، فالدال هو الكلام، والمدلول هو المعاني، والمنشئ لما يدل عليها هو المتكلم، والمتكلمية هي ذلك الإنشاء، فإن أريد بالكلام المعنىٰ المصدري ـ أعني المتكلّمية ـ يكون من باب الإضافات ومن الصفات الإضافية، وإن أريد به الدالّ علىٰ المعنىٰ يكون من قبيل الأفعال، وإن أريد به كون الذات بحيث ينشأ منها ما يدل علىٰ المعنىٰ، يكون من الصفات التي هي غير زائدة في حقّه تعالىٰ علىٰ الذات. لكن الظاهر من كلامه عليه السلام أنّه جعله بمعنىٰ المتكلمية، ومن الصفات الإضافية، حيث قال: **(إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزلية)** لأن إضافته تعالىٰ لا توجد إلّا مع وجود الفعل، والفعل حادث، فالإضافة حادثة، ولهذا قال: **(كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم)**، أي الموصوف بالفعل بإضافة المتكلمية»[٤].

أقول: انظر إلىٰ خبطه وحكمه علىٰ النصّ بما هو صريح في خلافه، وخالف في ذلك إجماع الفرقة والمعروف بينهم من حدوث الكلام، وأنّه لا معنىٰ له ذاتي، وإلّا كان وزانه وزان العلم والقدرة، والعلم والقدرة أيضاً تلزمهما الإضافة، وأنّه لا يصح عنده (عالم إذ لا معلوم) مطلقاً، بل إمّا محقق أو مقدر، كما سيأتي عنه في المجلد اللاحق. فإذن وزان العلم

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٥، الباب: ١٤، ح ١، وفي: «الكافي» ج ١، ص ١٠٩، باب الإرادة... ح ١، وفيه: (إن المريد لا يكون إلّا لمراد معه)...

(٢) من «ب».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٠٧، باب صفات الذات، ح ١.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢١١.

والقدرة والكلام واحد، وهو تكذيب لنصوصهم وما هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام، فدعه [وكلامه] [ـ]، أما عَلِمَ أن الكلام غير المتكلم، فلا يكون عينه أصلاً، وكان الله ولا معلوم مطلقاً؟ فلا يكون الذاتي [ذا][1] إضافة، وليس للذات إضافة أو نسبة لخلقها، وإلّا حصلت الرابطة، ولا رابطة بين القدم والحدوث، والعلة والمعلول، والأثر والمؤثّر، ولا قدر مشترك بينهما، لا ذاتاً ولا عرضاً، وتوجب قديماً آخر معه، أو قيام الحوادث بذاته، سبحانه وتعالىٰ عما يقوله الظالمون والملحدون علواً كبيراً، فتدبّر.

والكاشاني تكلّم علىٰ هذا الحديث ببعض كلام الملّا ـ أستاذه ـ السابق، من قوله: «(إنّما تكون الأشياء بإرادته) إشارة إلىٰ دفع شبهة» إلىٰ آخر ما نقله عن الزمخشري، ثم قال: «وفي هذا المقام كلام آخر ليس هنا محلّ ذكره»[2].

أقول: ذَكَره في كتبه، كما قال أستاذه ـ من تقسيمه كلامه تعالىٰ وعلمه ـ وهو ظاهر [خطأ]، كما أوضحناه سابقاً، وفي غير موضع.

تعليق المؤلف

ثم نرجع ونقول: قوله عليه السلام: (معاذ الله)... إلىٰ آخره، صريح في تحقّق الكفر، وتعلّقه بالقول، قال تعالىٰ: ﴿يَحلِفُونَ بِاللهِ مَا قَالُوا وَلَقَد قَالُوا كَلِمَةَ الكُفرِ﴾ الآية[3] ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ عُزَيرٌ ابنُ اللهِ﴾... إلىٰ قوله ﴿بِأَفوَاهِهِم﴾[4] فكيف مع الاعتقاد؟ وإذا تبرأ من هذا القول فكذا قائله، فكيف معتقده؟ وليس منه الحكاية عن الغير، فليس هو محلّ البحث، ولعله عليه السلام لم يصرّح به في البراءة منه، لعلمه بما يؤول أمره إليه من رجوعه له.

ومعنىٰ (قاتله الله): دعاء عليه بالمقت والهلاك من هذه المقالة الخبيثة، وبهلاك جند الشيطان يقوىٰ الدين الخالص، وتطهر الأرض وتطيب وتزكو، وعرفت أنّه عليه السلام دعا عليه فيما سبق بالويل. وهذا ونحوه بحسب حال هشام قبل رجوعه، كما كان من زرارة ونحوه، ومن استشكل ذلك بالنسبة إلىٰ هشام نظر حاله بعد الرجوع للإمام عليه السلام وملازمته، لا قبل ذلك، وكان قبل ملازماً لبعض العامة، وعرفت بيان الحديث ممّا سبق، فراجعه.

---

(١) في «أ»: «و».

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٩١ – ٣٩٢.

(٣) «التوبة» الآية: ٧٤.

(٤) «التوبة» الآية: ٣٠.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمت أنّ الأمور الممكنة تسند إلىٰ الله بالعرض، ومن أسندها إليه تعالىٰ بالذات قاتله الله، كما قال عليه السلام: (قاتله الله)، أي يخرجه الله عن هذا الاعتقاد، فإنّ هذا الإخراج نحو قتل وإماتة.

(أما عَلِمَ أن الجسم محدود) ولو كان الله تعالىٰ جسماً فيكون له حدّ لا يتجاوزه، ففيه شيء دون شيء، ففيه تركيب كما مرّ.

(والكلام غير المتكلّم)، ولو كانت كلّها تجري مجرىً واحداً، بأن لا يكون كل منها مخلوقاً؛ يلزم تركيب الواجب أو تعدده، والكلّ باطل».

أقول: قوله: «قد علمت»... إلىٰ آخره، عرفت بطلانه، وعلىٰ قوله أثبت لله الجسمية بحسب الظهور، ونفاه عنه بحسب الذات، فكان كما تقوله النصارىٰ، بل مجسّم، فهو جسم لا كالأجسام، ولو بحسب الظهور، والله منزّه عنه مطلقاً، ولا تختلف عليه الأحوال، وهو حال الخلق وبعدُ كما كان قبل، وكان ولم يزل علىٰ ما كان، فهو الأول في أوّليّته وعلىٰ ذلك دائم لا يزول، ولم تفرّق الأحاديث في المجسّم كما فرّق، فـ (قاتله الله)، هو دعاء بالهلاك، إلىٰ غير ذلك من المفاسد من كلامه.

وقال في شرح الحديث الأول: «قد علمت أنّ الله تعالىٰ محيط بالموجودات، ويقال لهذه المرتبة: مرتبة [التشبيه، ومجرّد في حدّ ذاته عن كلّ ما سواه، ويقال لهذه المرتبة: مرتبة التنزيه][1] والحقّ أن يجمع في المعرفة بين التشبيه والتنزيه، والتفرّد بأحدهما ليس بحق [وكذا قوله: (وهو السميع البصير)][2]».

أقول: هو تعالىٰ منزّه عن التشبيه ذاتاً وصفة وفعلاً، ولا فرق بين ظهوره وبطونه، والجمع بينهما كفر وتشبيه، وليس [الحق][3] منهما في الجمع بينهما، إنّه لمن المحال الظاهر ومن الباطل، لا من الحقّ وسبق مكرراً.

قال: «وقال هشام بن الحكم بالتشبيه، وأجاب عليه السلام بالتشبيه والتنزيه، ليعلم العاقل أنّ كلّاً من المعرفتين ضرورة والجمع بينهما حق».

أقول: كلام هشام بن الحكم بالتشبيه، وجواب الإمام عليه السلام إبطال له، لا جمعاً بين

---

(١) من « ب ». (٢) من « ب ».

(٣) في « أ »: «الخلق».

المعرفتين، كما زعم، وسبق بيانه مكرراً.

قال: «وقوله عليه السلام: (سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلّا هو) تنزيه، وقوله: (ليس كمثله شيء) جمع بين التنزيه والتشبيه، وكذا قوله: (وهو السميع البصير)».

أقول: بل هو تنزيه عن التشبيه والتعطيل مطلقاً، ومتىٰ حصل التشبيه بوجه لزم مطلقاً ولزم التعطيل، وقوله: (ليس كمثله شيء) ليس فيه الجمع الذي زعم، وسبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله المشبّهون، بل تنزيه وإبطال للتشبيه مطلقاً، فهما بالنسبة إليه تعالىٰ واحد.

قال: «وقوله: **(لا يحدُّ ولا يحسُّ ... ولا تدركه الحواس)**... إلىٰ آخره. تنزيه، ونبّه عليه السلام علىٰ التنزيه أكثر من التشبيه، لما علمت أنّ التشبيه فطري للناس، لكون الناس جسمانيّين وبدنيّين، والتنزيه كسبي لهم، فالتنبيه علىٰ الثاني يكون أكثر من الأول».

أقول: كله خطأ وضلال، بل نبّه علىٰ التنزيه والتشبيه، ولا تفكيك بينهما، وفطر الله العباد علىٰ التوحيد، وهو إخراجه عن الحدين، ودلّهم عليه بذلك في ذواتهم، والعقل والنقل مصرّحان به، وسيأتي مبسوطاً في مواضع متفرقة، وتعالىٰ الله أن يجعل التشبيه فطرياً للناس، أو يُضلّ عن الطريق، وما عرفوه إلّا بفطرتهم الفعلية التي لا تبديل فيها، وإن وقع في الثانية والكلام مع هذا الرجل [تضييع][1] وتضييق للنفس، ولكن أوجب ذلك التنبيه[2] علىٰ ضلال مثله، فالشبهة إذا أقبلت قد تخفىٰ علىٰ العاقل، فإن كان فليقل لغلبة الأوهام والشبه، فيغلب التشبيه، كما وقع للملّا والكاشاني وهذا القائل وأشباههم من الفرقة، تبعاً لابن عربي المضل.

وقال في شرح الحديث الثاني: «قد علمت معنىٰ الحديث في الروايات السابقة، وسكوتهم عليهم السلام في كل الأحاديث عن الرد علىٰ القائلين بالتشبيه، وجوابهم بالجمع بين التشبيه والتنزيه [يدل علىٰ اعتبار التشبيه والتنزيه][3] لا منفرداً، فتدبّر في كلماتهم عليهم السلام».

أقول: تدبّرنا فيها فلم نجدها تدل علىٰ [قولك]، بل تبطله، وتبطل التشبيه مطلقاً هذه الرواية وغيرها، وليست كما أوّلها به، وحاشاهم عليهم السلام ممّا [شبّه][4] له وغيّر به.

وقال في شرح الحديث الثالث من الباب: «قال عليه السلام: (مبتدعها ابتداعاً [بقدرته][5]

---

(١) في النسختين: «تضيق».
(٢) في «ب»: «التشبيه».
(٣) من «ب».
(٤) في «ب»: «نسبه».
(٥) من المصدر.

وبحكمته لا من شيء)، لقوله: (لا من شيء) معنيان:

أحدهما: قول الأقدمين من الحكماء: إنّ مجموع العالم حيوان ناطق واحد، وأجزاؤه أعضاء هذا الشخص، وروحه روح هذا الشخص، وعقله هو العقل الكلّي الشامل للعقول كلها، ونفسه المجرّدة النفس الكلّية الشاملة لجميع النفوس، ونفسه المنطبعة هي عالم المثال، وجسمه الجسم الكلي الشامل للأجسام.

وهذا الشخص خلق [ابتداعاً][١]، وتدريجيّة بعض أجزائه الزمانيات لا ينافي ابتداعه عند الحاذق، لأنّ القبلية والبعدية في الزمانيات منتفية عند الفاعل الواجب المجرّد، لما مرّ مراراً. فجميع الزمانيات ـ عن آخرها ـ مجتمعة عند الله اجتماعاً غير زماني وغير مكاني، وكأنّها توجد مرة. وهذا الشخص [بجميع][٢] أجزائه مخلوقة لا من شيء ومادة من الممكنات، لأنّا نأخذ جميعها في هذا الشخص، ولا يبقىٰ شيء خارج عنه حتىٰ يكون مادة له».

أقول: أما كلام الأقدمين في كون العالم بمنزلة شخص واحد فحقّ، وليس هنا موضع بيانه، والكلام معه هنا يخرج بنا عن الاختصار،إلّا إنّ قوله: «وتدريجية بعض أجزائه»... إلىٰ آخره، خطأ ظاهر عند من له أدنىٰ [فطنة][٣]، فالزمانيات والمكانيات كلها محيط بها في مراتبها، وهو معها بما ظهر لها لا بذاته.

وعالم المشيئة الذي خلقه الله بنفسه يجمع الأمور الغير المتناهية، والله من ورائهم محيط، ولا تحقق لها واجتماع في الأزل وعنده في وجوده، وإلّا برزت الأشياء منه بالتولّد، وكانت فيه جهة [كثرة][٤] وقام الحادث في القديم، أو تعدد القدماء، إلىٰ غير ذلك من مفاسده.

ولا ربط بين الحادث والقديم، وهو الذي أوجب له [من] ارتكاب هذه القبائح، والله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه، ولا رابطة ومناسبة كما زعم بطلانه حتىٰ أنّهم اختلفوا في الرابطة، وهو [خطأ علىٰ خطأ]، وظهوره ظهور توصيف، وبالصفة الحادثة الدالة في مقامها، والأشياء معدومة في الذات، ولا ملاحظة معها لا بثبوت ولا سلب، ولا بوجه مطلقاً، وسيأتي بيانه في المجلدات اللاحقة، وسبق.

---

(١) في النسختين: «ابتداء».

(٢) في النسختين: «بجميع».

(٣) في «أ»: «فطرة».

(٤) في «أ»: «مرة».

والأشياء مخلوقة بالمشيئة ومنها بوجه، والمشيئة مادة نفسها، فلا قديم مع الله، وهي في غنى عن مادة خارجة، وبينونة الله لخلقه بينونة صفة لا عزلة.

قال: «وثانيهما: أنّ كلاً من العقول والنفوس والأجسام لم يخلق من عقل أو نفس أو جسم يكون بينهما تناسب من جميع الوجوه، بل ليس مخلوق لا يخالف مخلوقاً آخر بنحو من المخالفة، فلا يخلق الله شيئاً من صورة شيء آخر، [كما][1] يصور النقاش صورة من صورة أخرىٰ.

ويمكن أيضاً أن يقال في الوجه الثاني: إنّ أول المخلوقات هو العقل الأول، وهو مخلوق لا من شيء من الممكنات، وهو ظاهر. وأما ما وراء العقل الأول فكل منها مخلوق من علّته الممكنة، وتلك العلّة هي مادته، لأنّ المعلول هو العلة مع شيء زائد عليها، إلّا إنّ علة كل معلول ـ التي هي مخلوق منها ـ ليس أمراً مبايناً عن الله تعالىٰ، بل كل العلل مندرجة تحت إحاطته، فكل شيء إذا خلق عن علته فخلق عن نفسه المقدسة. وأيضاً إذا كان كل مخلوق هو علته بدليل التناسب والارتباط، فخلق كل معلول عن نفس [المعلول] من وجه، فإنّ الزيادة في المعلول مرتبة التشكيك للعلة، والمرتبة [عين][2] ذي المرتبة، فثبت أنّ الله خلق كل شيء لا من شيء آخر مطلقاً، فتأمل».

أقول: لو كان بينهما تناسب من جميع الوجوه كانوا شيئاً واحداً، فكلّ معلول منها مناسب لعلته بجهة فعله وظهوره، وقد يخلق الله شيئاً من صورة أخرىٰ ومن مادة، بمشيئته.

والعقل الأول مخلوق بمشيئته الفاعلية والمفعولية، ويمكن اعتبارهما [بالنسبة][3] لغيره أيضاً، فهو من مادة إمكانية نورية، لكن عنده العقول المجرّدة وجودها وجود الله.

وليس المعلول هو حقيقة علّته مع شيء زائد، ويعني به التعيّن العدمي أو الاعتباري، نعم مناسب لفعل علّته، ولا وجود له ولا عدم في مقام ذات العلة. وكل مخلوق مباين وجوده عن وجود الله، لكن مباينة صفة لا مباينة عزلة.

وليس الله مادة لخلقه، ولا عن ذاته برز، وليس كل مخلوق هو علّته سبحانه وتعالىٰ،

---

(١) في «أ»: «فلا». (٢) في «ب»: «غير».

(٣) في النسختين: «بالتنبيه».

وإلّا فلا علّة ومعلول. وما زعمه من التناسب والارتباط باطل، والله خلوّ من خلقه وخلقه خلو منه. والقديم لا ينزل للحادث، ولا يصعد الحادث للقديم، ولا شركة معنوية، لا بالتشكيك ـ وإلّا جمعتهما مرتبة، وكان له مقابل ـ ولا بالتواطؤ، ولا شركة لفظاً. وليس المرتبة عين ذيها، وكلّه مفرّع علىٰ وحدة الوجود، وإثبات المناسبة والربط الذاتيين بين ذات الله وخلقه، وهو |خطأ| [ـ].

ولو قال: كل شيء بمشيئته، ولا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة ـ هي أسباب فعليته ـ فالمفعولات مقارناتها وحدود فعله، ولا نهاية لها، لقوله تعالىٰ: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[1] و﴿كُن﴾ من الله صنعٌ، وقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ مصنوع بـ﴿كُنْ﴾، فيكون كلّ شيء مخلوقاً لا من شيء، لا عدم ولا وجود، ولو لم يتجاوز ذلك لأصاب، ولكنه عن هذا القول في حجاب.

أو نقول: رجوع الأشياء لمشيئته، وهي مخلوقة بنفسها، لا من شيء آخر لاستغنائها عنه، فصح أنّ كل شيء مخلوق لا من شيء خارج، من غير منافاة لكون بعض علة فاعليّة ـ أو غائية أو مادية ـ لآخر أو صوراً، فتأمّل.

قال: «وقال عليه السلام **(احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور)**، والمراد من الحجاب: هو العقول وعالم المثال، ومن الستر: هو العالم الهيولاني.

وقوله: **(محجوب)** و**(مستور)**، صفة للحجاب والستر، يعني: احتجب بغير حجاب العقل، الذي هو محجوب بالمثال، والمثال مستور بالعالم الهيولاني، يعني: أنّه تعالىٰ محتجب بذاته، ومستتر في أصل وجوده بدون إعانة العقل والمثال. وهذا القول يدل علىٰ التنزيه بحسب الذات، وعلىٰ التشبيه بحسب احتجابه واستتاره بالذات، حال كونه في العقل والمثال».

أقول: معناه ليس كما قال وسيأتي، بل بمعنىٰ **(احتجب بغير حجاب محجوب)** ـ أي حاجبٍ ـ يمنع الظهور كسائر الحجب بالنسبة لغيره، فإنّه احتجب بنفس الظهور، فما به الظهور به الخفاء، لأنّه ظهور صفة ودلالة، فبما ظهر به به خفي، فكان شدة الظهور علّة الخفاء والبطون، وجميع مخلوقاته حجب، قال عليه السلام: **(تجلىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها**

---

(١) «الأنعام» الآية: ٧٣، «يس» الآية: ٨٢.

حاكمها)[١].

وإذا لاحظت الذات فهي علىٰ ما كانت أزلاً، حال وجود الخلق وبعده، فهو كنز مخفي دائماً.

ولك جعل (محجوب) بصيغة المفعول، ويتم المراد بغير لزوم مفسدة.

وقال في شرح الحديث الرابع: «الخناء: الفحش بالقول، وظاهر أنّ الاعتقاد بأنّ الله تعالىٰ جسم أو جسماني ـ وليس بمجرّد ـ أعظم من الفحش، لأنّه تعالىٰ مجرّد ومنزّه عن مجانسة المخلوقات بالذات».

أقول: يلزمه ما نسبه لغيره وقال فيه، فإنّه جمع بين الأمرين، فالتنزيه بحسب الذات، والتشبيه بحسب ظهورها بالإحاطة، فيتصف بصفات الإمكان عرضاً، وهو كفر كما عرفت، وسيأتي منه ذلك.

وقال في شرح الحديث الخامس: «اعتقاد كونه تعالىٰ جسماً، وكذا كونه تعالىٰ صورة ـ بالذات لا بالعرض ـ من الشيطان ليس حقيقة وصدقاً أصلاً».

أقول: وكذا قوله، وما نسبه إليه تعالىٰ.

وقال في شرح الحديث السادس: «قد علمت أنّ الله تعالىٰ منزّه عن مجانسة المخلوقات بذاته، إلّا إنّه محيط بها، فذاته لا جسم ولا صورة جسم، وإن قيل: إنّه جسم، [يقال][٢]: بالعرض لا بالذات، كما يقال: هذا الشخص عالم، مع أنّ العالم هو روحه ونفسه، لا جسمه وبدنه.

وبالجملة: إن الله منزه عن الجسم والجسمانيات، ومتصف بها بالمعنىٰ الذي قلت. وليس وجوده تعالىٰ منحصراً بالإحاطة بالجسمانيات والأجسام والمجرّدات الإمكانية، بل كان الله ولم يكن معه شيء».

أقول: كله |خطأ| [ـ]، فدع حيرة الحيران. وليس القول كما قاله هذا |الرجل| المتصوّف، وجميع شرحه مثل هذا القول الساقط ونحوه.

قال: «وقال عليه السلام: **(وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً)** لأنّه إذا كان جسماً حُدّ بحدّ،

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في «ب»: «تعالىٰ».

أو حدود متناهية أو غير متناهية؛ فيكون أزيد من جسم آخر أو أنقص أو مساوياً، ففيه ثلاثة مفهومات. وقد علمت أنّ المفهومات لا تستند إلىٰ شيء واحد من جميع الجهات، بدليل التناسب والارتباط، فيلزم أن يكون في ذاته كثرة حتىٰ يستند إليه الكثير، فيكون في ذاته تركيب. وكل مركّب محتاج إلىٰ كلّ من أجزائه، ولو لم يكن أحد من أجزائه لفني المركب، والاحتياج من لوازم الإمكان، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف».

أقول: كل مخلوق ـ جسماً أو مجرّداً ـ له حدود [فيتناهى][١]، وإلّا لم يكن مخلوقاً ومستنداً لغيره، ولا تحقق له مع علّته بوجه، وإلّا وقع الاشتباه والتشبيه، ولا ربط ومناسبة كما عرفت، ورجوع الخلق لفعله. والله المؤلف بين المتعاديات، فيمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، من غير لزوم تركيب وكثرة في ذاته تعالىٰ، ولكن المشيئة اقتضت واحداً، فأوّل ما صدر في الكون واحد. وقول الحكماء هنا وتعبيرهم بأنّه لا يمكن محل نظر، وليس كما قاله المتكلم، وللبسط محل آخر، وعلىٰ ما قاله ـ قبلُ مكرراً ـ يجوز وصفه تعالىٰ بهذه الصفات، سبحانه وتعالىٰ عمّا يقوله الجاهلون والملحدون، علواً كبيراً.

قال: «وقال عليه السلام: **(لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق)**، وإذا لم يكن فرق يكون الخالق مثل المخلوق مقيّداً بحدود معينة وبصفات مختصة، فلا يشمل ما يقابلها، فلا يحيط به؛ فيكون الخالق غائباً عن [المخلوق][٢]. بل ثبت عندهم أنّ المخلوقات مثل الظلال، و[الظل][٣] قائم بذي الظل ولا يغيب عنه، فعدم الإحاطة باطل، فتقييد الخالق بقيد المخلوقية باطل».

أقول: ما ألزم به غيره يلزمه فيما التزمه، ولا مفرّ له عنه، فتأمّل.

قال: «ثم لا يخفىٰ لطف كلامه عليه السلام بقوله: **(إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً)** فإنّ هذا القيد يدل علىٰ أنّ عدم الفرق في التنزيه، والتنزيه هو في كونه غير مشابه بشيء، ولا شيء يشابه به، وأما في التشبيه يلحق به أحكام الممكنات بالعرض وتبعية الممكنات، ففيه شبه ومثل وندّ، وغير ذلك بالعرض».

أقول: قاتله الله ما أجرأه علىٰ الله بهذا الكلام، وما قدرت المشبّهة أن تزيد علىٰ هذا الإفك، فذرهم يخوضوا يلعبوا حتىٰ يلاقوا يومهم الذي يوعدون.

---

(١) في «ب»: «فيتناهىٰ».

(٢) في النسختين: «مخلوق».

(٣) في النسختين: «الظلال».

قال: «وصرّح عليه السلام بالتنزيه، وسكت عن التصريح بالتشبيه لضيق وعاء العوام، أصلحهم الله وأرشدهم».

أقول: العوام هم [أهل] جهل بسيط، وهو أنسب من الجهل المركب، ولقد فات محل الدعاء له، وعامله الله بالعفو والرحمة، ولا يبعد أنّه في ذلك كالجاهل البسيط.

❑ الحديث رقم ﴿٨﴾

قوله: ﴿عن محمد بن حكيم، قال: وصفت لأبي الحسن عليه السلام قوله هشام الجواليقي، وما يقول في الشاب الموفّق، ووصفت له قول هشام بن الحكم، فقال: إنّ الله لا يشبهه شيء﴾.

أقول: لم يتكلم محمد صادق علىٰ هذا الحديث، واكتفىٰ بما سبق.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح ما مختصره، بعد أن عنون بـ «**تحقيق عرشي يبتني علىٰ** مقدمة، وهي أنّه قد يكون لمعنىً واحد وماهية واحدة أنحاء من الوجود بعضها أقوىٰ وأكمل من بعض، كماهية العلم ومفهومه، إذ من العلم ما هو عرض، كعلم الإنسان بغيره، ومنه ما هو جوهركعلمه بذاته، ومنه ما هو واجب كعلمه تعالىٰ بذاته وبغيره.

وبعبارة أُخرىٰ: قد يكون الشيء موجوداً بوجود يجمعه وغيره، فالعلم فينا غير القدرة، والقدرة غير الإرادة وهكذا، وفي الواجب واحدهما عين الإرادة وهكذا، وقد يكون للشيء وجود إجمالي وآخر تفصيلي.

إذا تمهّد هذا فنقول: ماهية الجسم ومعناه ـ أي الجوهر القابل للأبعاد ـ له أنحاء من الوجود، بعضها أشرف من بعض، فمنه أرض أو ماء ... إلىٰ آخره، أو جماد فيه العناصر الأربعة مجموعة بوجود واحد، أو معدن، أو نبات، أو حيوان، أو مدرك للكلّيات.

والإنسان يوجد في عوالم متعددة، بعضها أشرف من بعض، فالإنسان طبيعي ونفساني وعقلي، ولكلّ فرد حواس بحسبه، وكذا الإحساس ـ حتىٰ العقلي: من شمّ وذوق وسمع وغيرها ـ موجودة بوجود واحد عقلي، وهو الإنسان المخلوق علىٰ صورة الرحمن، وهو خليفته.

فإذا تصوّرت ذلك وتحققته، علمت أنّ الجسم له أنحاء من الوجود متفاوتة، شرفاً

وخسّة وعلواً ودناءة، من كونه طبيعياً إلىٰ كونه عقلياً، فليجز أن يكون في الوجود جسم إلٰهي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، المسمىٰ بالأسماء الإلٰهية، والمنعوت بالنعوت الربانية، علىٰ أنّ الواجب تعالىٰ لا تفقد ذاته شيئاً من الأشياء الوجودية، وليس في ذاته الأحدية جهة تنافي جهة وجوب الوجود، وليس فيه سلب إلّا سلب الأعدام والنقائص.

وأيضاً وجوده علم بجميع الوجودات، فجميع الأشياء موجودة في هذا الشهود الإلٰهي بوجود علمه، الذي هو وجود ذاته ووجود أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، بمعانيها الكثيرة الموجودة بوجود واحد قيّومي صمدي»[1] انتهىٰ.

أقول: نعم يكون للماهية الواحدة أنحاء من الوجود، لكنه لا يجري في الواجب، ولا يشارك غيره في مفهوم، ولا تكون ذاته مجمع كثرة، ولا في ذاته إجمال، فالأشياء فيه بالقوة، وأحكام الإمكان لا تجري في الواجب تعالىٰ.

وما ذكره في الجسم مراده: إثبات المُثل الافلاطونية الإلٰهية، وهي صور الأسماء؛ فيكون العالم ظلّه تعالىٰ، ويفسرون قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ الآية[2] به، فيكون الجسم العقلي مثاله وآيته الإلٰهية القديمة معه، فقد فسّر قول هشام وأوّله بتأويل يقرّره، وكلّه [خطأ]. والأسماء حادثة، وكل شيء يدل عليه، والمثل الدال عليه هو الصفة الدالة، كما [بيّنها][3] الله، لا كما قال، ولقد وقع في التشبيه من حيث فرّ منه.

وليس للأشياء وجود في مرتبة ذاته، ولا تكون الكثرة عين الأحدية ـ وبالعكس ـ من جهة واحدة؛ إنّه لمن المحال، ومن القول الذي لا يعرف قائله ما يقول. وليس في ذاته سلب ولا إضافة مطلقاً، وقيامها بغيره، والله خلوّ منها، وهو علىٰ ما كان، ولا وجود للأشياء في ذاته، وليس علمه نفس إشراقها وحضورها، بل نفس المعلوم، والله بذاته عالم إذ لا معلوم مطلقاً، وسيأتي بسط ذلك في المجلد اللاحق.

ومفهوم الصفات والصفات الظاهرة الدالة حادثة، قائمة بغيره تعالىٰ، وأما الذاتية فلا كلام فيها بوجه، فإنّها نفس الذات من كل وجه، فتدبّر، والبسط سيأتي إن شاء الله.

وقوله عليه السلام: (لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً) يبطل مثل هذه الأقوال التي سمعتها من

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٠٥ – ٢٠٧. باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الفرقان» الآية: ٤٥.

(٣) في «أ»: «بينه».

أتباع أهل التصوف، بأخصر عبارة، فتدبّر، ومنها أقوال الملّا وأتباعه التي سمعتها هنا، من تأويله قول هشام وتصحيحه: إنّه جسم [لا][1] كالأجسام، ولكن علىٰ غير هذا المعنىٰ الظاهر، ولا معنىٰ له أصلاً، وقوله بوجود الأشياء في الأزل في وجوده تعالىٰ مجتمعة، وقوله بوحدة الوجود، والوجود المطلق الشامل له وللممكن، وليس هو بقديم ولا حادث، وقوله بالرابطة بين الذات وغيرها، وأنّ له نسبة لغيره بذاته، وأنّ العلم الذاتي يقتضي معلوماً اعتباراً، إلىٰ غيرها من أقواله، وكلها توجب تشبيهاً بغيره.

والله لا يشبهه شيء من الأشياء مطلقاً، لا ذاتاً ولا صفة ولا فعلاً، وجميع ما سوىٰ الذات حادث مخلوق، ولا يفقد الله الأشياء في مراتبها، والأزل لا يزيد علىٰ الذات، فلا يسع غيرها، وغيرها لا يسعها، وإنّما يسع التجلي، وتجليه في كل شيء بقدره، بما ظهر له به. فالتشبيه ـ إثباتاً ونفياً ـ ليس بخاص بالجسمانيات، بل وبجميع المجرّدات، حتىٰ عقل الكل، وجميع سكان الإمكان، ذاتاً واعتباراً وصفةً، جلّ وعزّ عن الصفة والشبه.

وقال الكاشاني في الوافي في شرح هذا الحديث: «يأتي حديث الشاب الموفّق، وكلّ ما نسب إلىٰ الهشامين من التشبيه فظني أنّه إنما نشأ من سوء الفهم لكلامهما، وإلّا فالرجلان أجلّ قدراً من ذلك. وأما قول الإمام عليه السلام: (ويله) و(قاتله الله) فإنّما ذلك لتكلمهما بذلك عند من لا يفهم، وكان لهما ولأمثالهما من موالي أئمتنا عليهم السلام مرموزات كمرموزات الحكماء الأوائل، وتجوّزات كتجوزاتهم، لا تصل إليها أفهام الجماهير، ولهذا نسبوهم إلىٰ التجسيم والتصوير، ولعل نقلة كلامهم أيضاً تصرّفوا في الألفاظ، وحرّفوا الكلم عن مواضعه»[2].

أقول: تبع أستاذه[3] وعرفت سقوطه، وكذا من قال فيهما بذلك، بل الحقّ ما سمعت، وأنّه صدر منهما قبل رجوعهما للإمام عليه السلام، ولا توجيه لكلامهما بما يصحّحه، بل بما يبطله، وهو ظاهر ما نُقل عنهم عليهم السلام بغير تحريف له بما لا يقبل، وليس هذا من الرموز، ولا للحكماء الأقدمين مثله.

نعم يحرّفها المتأخر علىٰ غير المراد منها، وليس الحكم عليه بأنّه جسم ـ بأي معنىً أخذ ـ كذلك، والأصل عدم التصرّف في كلامهم، وإلّا لما سلم نقل عن ناقل، وكم لهم

---

(١) من «ب».

(٢) «الوافي» المجلد ١، ص٣٩٢.

(٣) انظر: «شرح أصول الكافي» ج٣، ص١٩٩ - ٢٠٠.

ولأمثالهم من نحو هذه الأقوال، وقعت تقصيراً أو قصوراً، أو قبل الرجوع، فيمن له حالتان.

ثم نقل كلام الشهرستاني في الملل والنحل[١]، وسمعته في بعض الحواشي في هذا الباب قبل كلام ملّا رفيع.

ثم قال بعده: «ولا شك أنّ أقوالهما بحسب الظاهر أقوال باطلة وآراء سخيفة متناقضة، لكنّ الرجلين ممدوحان مقبولان، وردت في مدحهما روايات، فلعل هذه الأقوال رموزات وتجوّزات، ظواهرها فاسدة وبواطنها صحيحة، ولها تأويلات ومحامل»[٢].

أقول: سبق منه هذا القول، وعرفت سقوطه.

قال: «أولهما: في التقوّل بها مصلحة دينية أو غرض صحيح، وبالجملة فلعل صدور مثل هذه الكلمات عن مثل هذه الموالي ليس عن محض الجهالة والغفلة، عن معنىٰ الإلٰهية والتوحيد الخالص عن شوب الكثرة»[٣].

أقول: بل عن جهل وتقصير، وصدر منه ومن أستاذه نحوه ـ لتصحيحهم له بوجه ـ وأقبح في المبدأ والمعاد كما سبق [ويأتي][٤]، وهم يحلّون أنفسهم فوقهم ـ ومثلهم كثير ـ في بعض المواضع، سيأتيك متفرقاً، فدع هذه الهوسات الوهمية، وارجع لما سمعت ويأتي في شأن الهشامين.

قال: «أو صدوره عنهم إنّما كان من قبل رجوعهم إلىٰ الحق، فقد قيل: إنّ هشام بن الحكم كان قبل وصوله إلىٰ خدمة الصادق عليه السلام علىٰ رأي جهم بن صفوان، فلمّا وصل إلىٰ خدمته عليه السلام تاب ورجع إلىٰ الحق، والله تعالىٰ أعلم بسرائر عباده»[٥].

أقول: الأقوال الاختيارية هي الكاشفة عن السرائر، وإلّا لما حكم علىٰ أحد بحكم ـ ومنه المبحوث عنه ـ بنقل المخالف والمؤالف، وهذا القيل هو الحق، فقد كانوا قبل [كذلك][٦]، وبقيت أقوالهم منقولة في الروايات التي يُسأل فيها عن بيان ذلك، وإن رجعوا بعد إلىٰ الحق والصواب، بعد هديهم بنور الله.

---

(١) «الملل والنحل» ج ١، ص ٢١٧ – ٢١٨.

(٢) «الوافي» الجلد ١، ص ٣٩٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الوافي» الجلد ١، ص ٣٩٢ – ٣٩٣.

(٤) من «ب».

(٥) «الوافي» الجلد ١، ص ٣٩٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في «أ»: «ذلك».

تنبيه: قد عرفت واتضح لك بطلان إثبات الصورة له تعالىٰ أو فيه، وكذا الجسمية وأمثالها، وما يوهم شيئاً منها ليس علىٰ ظاهره مردودٌ إلىٰ محكم الكتاب والسنّة والعقل، كما سيأتي تفصيله متفرقاً إن شاء الله تعالىٰ.

ومن الأقوال الساقطة القائلة بالتشبيه وزيادة ـ وإن قالوا: إنّه التنزيه، افتراء علىٰ الله تعالىٰ ـ ما قاله محمد صادق من جمعه بين التنزيه والتشبيه، وأقرّ الأولَ باعتبار ذاته تعالىٰ بذاته، والثاني بحسب ظهوره تعالىٰ في الأشياء بذاته، فيتصف بصفاتها جميعاً حينئذٍ، وسمعت عبائره وستأتي.

ونحوه قول الكاشاني ملّا محسن في أصول المعارف وغيره من مسوّداته، وقول الملّا الشيرازي أستاذه، ويومئ إليه ما سمعت من عبائرهم بنوع إشارة، لتصحيحهم القول المنقول بوجه لا يعرفه إلّا الخواص، ومن قوله بظهور الله وإحاطته بالأشياء ذاتاً وصفة وفعلاً، بذاته وقدرته وإرادته، والقول بالمناسبة والربط الذاتي بين الحادث والقديم، وقولهم ـ كملاً ـ بوحدة الوجود، بل بعض عبائرهم تدل علىٰ القول بوحدة الموجود.

والفناء المراد به: الفناء في الذات، بعدم وجود الممكن، فإنّه اعتباري [ينشأ][1] من التعيّن المجعول اعتباراً، وهو آيل إلىٰ الأعيان الثابتة غير المجعولة، فالممكن إذا جرّدته من هذه الاعتبارات هو الواجب تبارك وتعالىٰ.

وصرّحوا بأنّ التوحيد الخالص: هو الجمع بين التنزيه والتشبيه، أو التفرقة والجمع، ونحوه من عبائرهم كثير. وكلّه |خطأ| نعوذ بالله منه.

فاجتنب أيها الناظر كتبهم فإنّها كتب ضلال لا يجوز النظر فيها إلّا لأجل الردّ عليهم ونقضها للقادر علىٰ ذلك، المتأهل له، وهؤلاء وأمثالهم أتباع رئيس الضلال ابن عربي أضرّ علىٰ المذهب منهم؛ لتلبيسهم وظن كثير من الجهال بهم أنّهم أهل حكمة، وهم أهل تصوف، نعوذ بالله من ذلك، وبيانه ظاهر مما سبق.

وهذا آخر أبواب صفات التنزيه، وذكر* بعد صفات الذات باب نفي الحركة والانتقال، ولو قدّمه هنا في جملة هذه الأبواب لتكون الصفات السلبية جملة، وذكر بعدها ما يوهم

---

(١) في «ب»: «نشأ».

(*) يعني الشيخ الكليني ﷺ، حيث ذكر باب صفات الذات في «الكافي» ج١، ص١٠٧، ثم ذكر ـ بعد عدة أبواب ـ باب الحركة والانتقال ص١٢٥.

التشبيه كتاباً وسنّة وأوّله، لكان أولىٰ، والأمر هيّن. وستسمع من كلماتهم عليهم السلام وبياناتهم الإلٰهية في تنزيه الله تعالىٰ، في باب جوامع التوحيد أيضاً، وفي التوحيد وغيره كثير.

مما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في التنزيه

فإنّه قد ورد عنهم عليهم السلام سيما أميرالمؤمنين عليه السلام، في تنزيه الله تعالىٰ وتقديسه، كلمات وعبارات علىٰ أبلغ [وجه][1]، جامعة لأسرار ومعارف لا يصل كل أحد إليها، ولا يمكن المزيد عليها، وقد اشتملت علىٰ حجج لم يحم حولها المتكلّمون، فإنّ جُلّ ما أدركته العقول ليس بخارج عنهم عليهم السلام، بل مقتبس من مشكاتهم، وكيف يمكن المزيد وهم المعلّمون للكل، وشريعتنا أكمل الشرائع وأجملها، وقد جمعوا طرق الحكمة وبعثوا بها، فاصغ بسمعك وافتح رَوْزنة قلبك لما يُلقىٰ إليك من ذلك بنفس زاكية، سالمة من الأغيار.

ومما خطب به [علي][2] عليه السلام: (ما وحّده من كيّفه، ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا إيّاه عنىٰ من شبّهه، ولا صمّده من أشار إليه وتوهمه. كلّ معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدِّر لا بجول فكرة، غني لا باستفادة. لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات، سبق الأوقات كونُه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه.

بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مَشعَرَ له، وبمُضادَّته بين الأمور عُرِفَ أن لا ضدَّ له، وبمقارنته بين الأشياء عُرِف أن لا قرين له، ضادَّ النورَ بالظُّلمةِ، والوضوحَ بالبُهمَةِ، والجُمُود بالبَلَل، والحَرورَ بالصَّرَد، مؤلِّف بين متعادياتها، مقارنٌ بين متبايناتها، مقرِّب بين متباعداتها، مفرِّقٌ بين متدانياتها.

لا يشمل بحدّ، ولا يحسب بعدّ، وإنّما تحدّ الأدوات أنفسها. وتشير الآلات إلىٰ نظائرها، منعتها «مُنذُ» القِدَمَة، وحمتها «قَد» الأزلية، وجنَّبتها «لولا» التكملة، بها تجلّىٰ صانعها للعقول، وبها امتنع عن نظر العيون، ولا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه! إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كُنهُه، ولامتنع من الأزل معناه، ولكان له وراء إذ وُجد له أمام، ولالتمس التمام، إذ لزمه النقصان. وإذن لقامت آية المصنوع فيه، ولتحوّل دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه، وخرج بسلطان الامتناع من أن يؤثر فيه ما

---

(١) في «أ»: «وضع». (٢) من «ب».

يؤثر في غيره.

الذي لا يحول ولا يزول ولا يجوز عليه الأُفول، لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيصير محدوداً. جلّ عن اتخاذ الأبناء، وطهر عن ملامسة النساء. لا تناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهمه الفطن فتصوّره، ولا تدركه الحواس فتُحسَّه، ولا تلمِسُه الأيدي فتمسَّهُ، ولا يتغير بحال، ولا يتبدّل في الأحوال. ولا تبليه الليالي والأيام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأبعاض، ولا يقال: له حدّ ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية، ولا أنّ الأشياء تحويه فتُقلّه أو تُهويه، أو أنّ شيئاً يحمله فيميله أو يعدّله.

ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج، يخبر لا بلسان ولَـهَوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ، ويحفظ ولا يتحفظ، ويريد ولا يضمر، يحب ويرضىٰ من غير رقّة، ويبغض ويغضب من غير مشقة، يقول لما أراد كونه: «كن» فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّلَهُ، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلٰهاً ثانياً.

لا يقال: كان بعد أن لم يكن، فتجري عليه الصفات المحدثات، ولا يكون بينها وبينه فصل، ولا له عليها فضل، فيستوي الصانع والمصنوع، ويتكافأ المبتدع والبديع. خلق الخلائق علىٰ غير مثال خلا من غيره، ولم يستعن علىٰ خلقها بأحد من خلقه، وأنشأ الأرض فأمسكها من غير اشتغال، وأرساها علىٰ غير قرار، وأقامها بغير قوائم، ورفعها بغير دعائم، وحصّنها من الأَوَدِ والاعوجاج، ومنعها من التهافت والانفراج. أرسىٰ أوتادها، وضرب أسدادها، واستفاض عيونها، وخدَّ أوديتها، فلم يهن ما بناه، ولا ضعف ما قوّاه. هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، وهو الباطن لها بعلمه ومعرفته، والعالي علىٰ كلّ شيء منها بجلاله وعزته، لا يعجزه منها شيء طلبه، ولا يمتنع عليه فيغلبه، ولا يفوته السريع منها فيسبقه، ولا يحتاج إلىٰ ذي مال فيرزقه.

خضعت الأشياء له، وذلّت مستكينة لعظمته، لا تستطيع الهرب من سلطانه إلىٰ غيره، فتمتنع من نفعه وضرّه، ولا كُفءَ له فيكافئه، ولا نظير له فيساويه، هو المفني لها بعد وجودها، حتىٰ يصير موجودها كمفقودها.

وليس فناء الدنيا بعد ابتدائها بأعجب من إنشائها واختراعها، وكيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها، وما كان من مراحها وسائمها، وأصناف أسناخها وأجناسها،

ومَتبَلّدة أُممها وأكياسها، على إحداث بعوضة، ما قدرت على إحداثها، ولا عرفت كيف السبيل إلى إيجادها، ولتحيّرت عقولها في علم ذلك وتاهت، وعَجزت قواها وتناهت، ورجعت خاسئة حسيرة، عارفة بأنّها مقهورة، مقِرّة بالعجز عن إنشائها، مذعِنةً بالضعف عن إفنائها!

وإن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه، كما كان قبل إبتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان. عُدِمت عند ذلك الآجالُ والأوقاتُ، وزالت السنون والساعات. فلا شيء إلّا الله الواحد القهار، الذي إليه مصير جميع الأمور، بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها، وبغير امتناع منها كان فناؤها، ولو قدرت على الامتناع لدام بقاؤها. لم يتكأده صنع شيء منها إذ صنعه، ولم يَؤُده منها خلقُ ما خلقه وبرأهُ، ولم يكوّنها لتشديد سلطان، ولا لخوف من زوال ونقصان، ولا للاستعانة بها على ندّ مكاثر، ولا للاحتراز بها من ضدّ مثاور، ولا للازدياد بها في ملكه، ولا لمكاثرة شريك في شِركِه، ولا لوحشة كانت منه فأراد أن يستأنس إليها.

ثم هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأم دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحة واصلة إليه، ولا لثقل شيء منها عليه. لا يُملُّه طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنه سبحانه دبّرها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانة بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل وعمىً إلى حال علم والتماس، ولا من فقر وحاجة إلى غنىً وكثرة، ولا من ذُلّ وَضَعَةٍ إلى عزّ وقدرة)[1].

ومن خطبهﷺ: (أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة؛ فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال: «فيمَ» فقد ضَمّنه، ومن قال: «علامَ» فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغيرُ كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحّد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صححناه على المصدر.

أنشأ الخلق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا روية أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركةٍ أحدثها، ولا هَمامةِ نفسٍ اضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها، ولَأَمَ بين مختلفاتها، وغرّز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالماً بها قبل ابتدائها، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها وأحنائها)[١].

ومن كلماته عليه السلام: (الحمد لله الذي لم تسبق له حالٌ حالاً، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً، كلّ مسمّىً بالوحدة غيره قليل، وكل عزيز غيره ذليل، وكل قوي غيره ضعيف، وكل مالك غيره مملوك، وكل عالم غيره متعلم، وكل قادر غيره يقدر ويعجز، وكلّ سميع غيره يصمّ عن لطيف الأصوات، ويصمّه كبيرها، ويذهب عنه ما بَعُدَ منها، وكل بصير غيره يعمىٰ عن خفيّ الألوان ولطيف الأجسام، وكل ظاهر غيره [غير][٢] باطن، وكل باطن غيره غير ظاهر)[٣].

ومنها: (ولا يشغله غضب عن رحمة، ولا تولِهه رحمة عن عقاب، ولا يُجِنّهُ البطون عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن البطون، قرب فنأىٰ، وعلا فدنا، وظهر فبطن، وبطَن فعَلَن، ودان ولم يدن. لم يذرأ الخلق باحتيال، ولا استعان بهم لِكَلال)[٤].

ومنها: (لم تحط به الأوهام، بل تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها. ليس بذي كِبَر امتدّت به النهايات فكبّرته تجسيماً، ولا بذي عِظَم تناهت به الغايات فعظّمته تجسيداً، بل كَبُرَ شأناً، وعَظُمَ سلطاناً)[٥].

ومنها: (الحمد لله الذي بَطَنَ خفيات الأمور، ودلّت عليه أعلام الظهور، وامتنع علىٰ عين البصير، فلا عين مَن لم يره تنكره، ولا قلب من أثبته يبصره، سبق في العلو فلا شيء أعلىٰ منه، وقرب في الدنو فلا شيء أقرب منه. فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، ولا قربه ساواهم في المكان به، لم يُطلع العقول علىٰ تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود علىٰ إقرار قلب ذي الجحود، تعالىٰ الله عمّا يقوله المشبّهون به والجاحدون له

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) ليست في المصدر.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٦٥.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٩٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

علواً كبيراً)[١].

ومنها: (الحمد لله الدالّ علىٰ وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه علىٰ أزليته، وباشتباههم علىٰ أن لا شبه له. لا تستلمه المشاعر، ولا تحجبه السواتر، لافتراق الصانع والمصنوع، والحادّ والمحدود، والربّ والمربوب. الأحد بلا تأويل عدد، والخالق لا بمعنىٰ حركة ونصب، والسميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسة، والبائن لا بتراخي مسافة، والظاهر لا برؤية، والباطن لا بلطافة. بانَ من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له، والرجوع إليه. من وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله، ومن قال: «كيف؟» فقد استوصفه، ومن قال: «أين؟» فقد حيّزه، عالم إذ لا معلوم، ورب إذ لا مربوب، وقادر إذ لا مقدور)[٢].

قال علي عليه السلام في خطبة الأشباح، لمّا سأله سائل أن يصف ربّه، قال: (فانظر أيها السائل، فما دلّك القرآن عليه من صفته فائتمّ به، واستضئ بنور هدايته، وما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس في الكتاب عليك فرضه، ولا سنّة النبي صلى الله عليه وآله وأئمة الهدي عليهم السلام أثره، فكِل علمه إلىٰ الله سبحانه، فإنّ ذلك منتهىٰ حق الله عليك.

واعلم أنّ الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السُّدَد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله تعالىٰ اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّىٰ تركهم التعمّق فيما لم يكلّفهم من البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر علىٰ ذلك، ولا تقدِّر عظمة الله سبحانه علىٰ قدر عقلك فتكون من الهالكين)[٣].

أقول: والذي ليس في الكتاب والسنّة أثره كمعرفة حقيقة ذاته وصفاته الذاتية، ووصفه بغير ما وصف به نفسه، بل فيهما إبطال السلوك والكلام وطلب هذا المرام، وإنّه ممتنع حصوله، وكذا ما جُهل ولم يظهر تأويله ومعناه، أو ردّه، فلا يكذب به، كما ذمّهم الله، وقال: ﴿بَل كَذَّبُوا بِمَا لَم يُحِيطُوا بِعِلمِهِ﴾ الآية[٤].

ومنها بعد ما سلف: (هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته، وحاول

---

(١) «نهج البلاغة» الرقم: ٤٩، من كلام له عليه السلام، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٥٢.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٩١.

(٤) «يونس» الآية: ٣٩.

الفكر المبرّأ من خطرات الوساوس أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته، وتولّهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته، ردعها وهي تجوب مهاوي سدَف الغيوب، متخلصة إليه سبحانه، فرجعت إذ جُبهت معترفة بأنّه لا يُنال بجور الاعتساف كنهُ معرفته، ولا تخطر ببال أولي الروِيّات خاطرةٌ من تقدير جلال عزّته)[١].

وقال عليه السلام في خطبة أخرىٰ: (فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلّا إنّا نعلم أنّك حي قيوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر ولم يدركك بصر)[٢].

وفي أخرىٰ: (لا يُدرَك بوهم، ولا يقدّر بفهم، ولا يشغله سائل، ولا ينقصه نائل، ولا ينظر بعين، ولا يُحَدّ بأين، ولا يوصف بالأزواج، ولا يخلق بعلاج، ولا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس. الذي كلّم موسىٰ تكليماً، وأراه من آياته عظيماً، بلا جوارح ولا أدوات، ولا نطق ولا لهوات، بل إن كنت صادقاً أيها المتكلّف لوصف ربك، فصف جبرئيل وميكائيل وجنود الملائكة المقرّبين، في حجرات القدس مُرجَحِنّين، متولهة عقولهم أن يحدّوا أحسن الخالقين)[٣]... إلىٰ آخرها.

أقول: [والمُرجَحِنّ][٤]: المائل إلىٰ جهة تحت، استعارة إلىٰ خضوعهم تحت سلطانه، وأرجحنّ الشيء: اهتزّ ومال[٥]. و(متولّهة) من الوله وهو التحيّر وذهاب العقل.

وقال عليه السلام أيضاً في خطبة الأشباح ـ بعد ما سبق ـ: (فأشهد أنّ مَن شبّهَك بتباين أعضاء خلقك، وتلاحم حِقاق مفاصلهم المحتجبة لتدبير حكمتك، لم يعقد غيب ضميره علىٰ معرفتك، ولم يباشر قلبه اليقين بأنّه لا ندّ لك، وكأنّه لم يسمع تبرؤ التابعين من المتبوعين، إذ يقولون: ﴿تَاللهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * إِذ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ العَالَمِينَ﴾[٦] كذب العادلون بك إذ شبّهوك بأصنامهم، ونحلوك حِلية المخلوقين بأوهامهم وجزّؤوك تجزئة المجسمات

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٦٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في النسختين: «المرجحِ».

(٥) انظر: «شرح نهج البلاغة» لابن أبي حديد، ج ١٠، ص ٩١؛ «لسان العرب» ج ٥، ص ١٤٣، «رجحن».

(٦) «الشعراء» الآية: ٩٧ – ٩٨.

بخواطرهم، وقدّروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم، وأشهد أنّ من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر بما تنزّلتْ به محكمات آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيّناتك، وإنّك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهبّ فكرها مكيّفاً، ولا في رَوِيّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً)[1]. انتهىٰ.

إلىٰ غير ذلك من كلماتهم، كما يظهر لمن راجع النهج ونهاية البلاغة والتوحيد والكافي وكتب الدعاء وغيرها، فتأمل لما إشتملت عليه، وامش بفكرك، بمعونة ما أسلفناه في الأبواب السابقة.

الصفات السلبية

واعلم أنّ صفاته السلبية ـ المسمّاة بصفات الجلال أيضاً، كما قال تعالىٰ: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾[2] ـ ليست منحصرة في السبع التي بحث أكثر المتكلمين في كتبهم، كما يظهر للمُراجع لما سبق، وأقتصر عليها بعض، ولم ينبّه للباقي اكتفاء ببعض التفصيل، كما في الباب الحادي عشر[3] وغيره، و[لنفيهم][4] الإمكان وصفته عنه تعالىٰ ـ وإن كانت أقوالهم تنافي ذلك، كما سبق ويأتي ـ وهي أنّه ليس بمركّب ولا جسم ولا عرض ولا جوهر، ولا في محل ولا جهة، ولا تصحّ عليه اللذة ـ وكل هذه لازمة لسلب الجسمية ـ ولا محلّ للحوادث وغير مرئي ولا شريك له، وليس بمتصف بالمعاني والأحوال، وأنّه غني غير محتاج، كما هو ظاهر، كيف [و]إما يسلب عن الشيء كثير.

نعم كلها ترجع إلىٰ سلب واحد، هو سلب الإمكان أو الافتقار، لا فرق في ذلك، وإنما السلب في الحقيقة نشأ من تعملات الوهم ونظره للمكنات وصفاتها وأحوالها، لعدم إلفه إلّا بما كان ويكون، وعالم الجبروت ـ فضلاً عن الأمر ـ معدوم عنه ذلك، فكيف موجد الكل؟! ألا ترىٰ إلىٰ ما غلب علىٰ أهل الجاهلية الثانية ـ الأشاعرة والمعتزلة علىٰ فُرقهم ـ كيف أثبتوا له بعض صفات الممكن، علىٰ اختلافهم؟ وإن كان عند التحقيق: متىٰ أثبت له

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الرحمن» الآية: ٧٨.

(٣) «الباب الحادي عشر» ضمن «مصباح المتهجد» ص ٢٠.

(٤) في النسختين: «ليفهم».

صفة من صفات الإمكان لزمت جميع صفاته، وزالت جميع صفات الوجوب، فجاء التشبيه والتعطيل، وكذا متىٰ [نفيت][(١)] صفة من صفاته الكمالية زالت الكل، ولزمت جميع صفات الإمكان، ولزم الحدّان، وإلّا فالعقل متىٰ فكّر بصافي البرهان، بالنظر إلىٰ جانب القدس، وجد عدم صحة إمكان اتصافه بأحد هذه الصفات بديهيّاً.

فإذن سبيل هذا التنزيه سبيل القول بأن العقل المجرّد الدارك من صفاته أنّه ليس بعذرة ملقاة، وما ماثل ذلك، بل [النسبة][(٢)] ـ هنا ـ أعلىٰ بكثير.

فانصرح لذي العقل: أنّ التنزيه تنزيهان، وأنّه يجب تنزيهه عن هذا التنزيه أيضاً، أليس ممّا تضاعف البرهان عليه أنّه تعالىٰ ليس بذي ماهية ووجود؟ هذا بالقياس إلىٰ الماهية، فكيف بالنسبة إلىٰ الهيولىٰ ولازمها وصفاتها وأحكامها؟

فصريح العقل حاكم بامتناع تصوره [بحد][(٣)] أو مكان أو كيف في جنابه، حتّىٰ يسلب، وإنما ذلك من غلبة أحكام الوهم، [فإذن][(٤)] هذه التنزيهات التي عنده إنما هي التنزيهات الحادثة الموجبة لمقايسةٍ ما.

أمّا التنزيه الذاتي الحقيقي، وهو المجهول اكتناهه ـ فهو تنزيه الواجب ذاته بذاته ـ فليس له مقابل، لأنّه تنزيه الواجب ذاته، وهو غير معلوم لنا، ولذلك قلنا: إنّه تعالىٰ منزّه عن التنزيه، كما إنّه منزّه عن التشبيه، فتأمل بلطفك.

وقال بعض شرّاح الباب الحادي عشر: «إنّما ذكر المصنّف من الصفات السلبية سبعاً، مع أنّها كثيرة، لأن ما يجب اعتقاده من السلبية هذه السبع».

وهو كلام ساقط، يردّه النقل والعقل، والبيان ظاهر.

فإذن وجه ذكر السبع لا للحصر، بل إما لإرادة التفصيل في الجملة، أو لظهور القائل بها من الأهواء المضلّة، أو لإمكان ردّ ما سواه، وإن كانت هذه راجعة لسلب واحد ـ كما عرفت ـ ولكن قصداً للتفصيل كما عرفت، فتدبّر.

تنبيه: قال محمد حسين المامقاني في شرح الباب الحادي عشر، أوّل الفصل الثالث: «في الصفات السلبية: وهي صفات الجلال، كما تسمّىٰ الثبوتية: صفات الإكرام، والحقّ أنّ

---

(١) في «أ»: «تعينت».
(٢) في «أ»: «السنة».
(٣) في «أ»: «تجدد».
(٤) في «أ»: «فلأن».

مجموع صفاته صفات الجلال؛ لأنّ إثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه، كما أن إثبات العلم |باعتبار| سلب الجهل عنه، وكذا باقي الصفات. وفي الحقيقة، المعقول للإنسان من صفاته تعالىٰ ليس إلّا سلوباً وإضافات، لأن كنه صفاته ككنه ذاته المحجوب عن نظر العقول، فلا يعلم ما هو إلّا هو، واحد في صفاته، أحد في ذاته» انتهىٰ.

أقول: وركن إلىٰ هذا جماعة من المتأخرين[1] حتىٰ جعلوا حقيقتها السلب، وفيه نظر.

والفرق بين صفات الذات والسلب ظاهر، وإن كان حقيقة صفاته الثبوتية لا تدرك، ويلزمها بحسب الظهور نفي الجهل والعجز، فإنّ إثباتها له [بما][2] هو بحسب ما ظهر لنا بنا من الدلالة عليه، لا بحسب ذاتها، فإنّها عينها ولا تكتنه، ولا تقع عليه الصفات، وليس أصل ثبوتها وسببه نفي العجز عنه، وما ستسمع في باب معاني الأسماء عن أحدهم عليهم السلام: **(فقولك: إنّ الله قدير خبّرت أنّه لا يعجزه شيء، فنفيت بالكلمة العجز، وجعلت العجز سواه، وكذلك قولك: عالم، إنّما نفيت بالكلمة الجهل، وجعلت الجهل سواه)**[3] لا يدل علىٰ قوله كما أشرنا له، لذا قال عليه السلام: **(خبّرت أنّه لا يعجزه شيء)** وفي العلم لا [يجهل شيئاً][4]، فهو بالنسبة إلىٰ ما نعلم، والغاية في وصفه بها لا لأنّ حقيقتها الذاتية ذلك، فإنّها حقيقة الذات الأحدية الواجبة الوجود، ولو كانت حقائقها ترجع للسلب لزم التعطيل، ووصفه بها مجازاً ولم يصحّ الحمل، ولم يكن لها مقابل، فإنّها صفات فعل، ولغير ذلك.

وكذا فرقه في الواحد والأحد، مع جعله صفات الذات نفسها، فتدبّر.

تم المجلد [الرابع][5] ويتلوه إن شاء الله لكم المجلد [الخامس][6] من شرح الأصول، أوله باب صفات الذات، وصلىٰ الله علىٰ محمد وآله الهُداة.

❋ ❋ ❋

---

(١) انظر: «النافع ليوم الحشر» ص١٨.
(٢) في «أ»: «مما».
(٣) انظر: «هدي العقول» ج٦، باب: ١٦، ح٧، وفي: «الكافي» ج١، ص١١٦، باب معاني الأسماء، ح٧، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) في النسختين: «يجهله شيء».
(٥) في «ب»: «الخامس».
(٦) في «ب»: «السادس».



الباب السادس

الكون والمكان وفيه ثمانية أحاديث

الباب الثامن

النهي عن الكلام في الكيفية وأحاديثه عشرة

الباب التاسع من كتاب التوحيد

في إبطال الرؤية وأحاديثه إثنا عشر

باب

في قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾

الباب العاشر من كتاب التوحيد

النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالىٰ وأحاديثه اثنا عشر

الباب الحادي عشر من كتاب التوحيد

النهي عن الجسم والصورة وأحاديثه ثمانية

❋ ❋ ❋